觉群佛学译丛
名誉主编 季羡林
主　　编 觉　醒

中国
5–10世纪的寺院经济

[法] 谢和耐 著　耿　昇 译

上海古籍出版社





觉群 佛学译丛

名誉主编 季羡林

主　　编 觉 醒

印度和锡兰佛教哲学

从小乘佛教到大乘佛教

[英] A.B.凯思 著　宋立道　舒晓伟 译

中国 5—10 世纪的寺院经济

[法] 谢和耐 著　耿 昇 译

隋唐佛教文化

[日] 砺波护 著　韩 昇 编　韩 昇　刘建英 译

修剪菩提树

“批判佛教”的风暴

[美] 杰米·霍巴德　保罗·史万森 主编　龚 隽　冯焕珍　周贵华　刘景联 等译



B · 471　定价: 55.00 元
ISBN 7-5325-3891-5
9 787532 538911 >



觉群 佛学译丛
名誉主编 季羡林
主　编 觉 醒

中国
5-10世纪的寺院经济

[法] 谢和耐 著　耿 昇 译

上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国5～10世纪的寺院经济/(法)谢和耐著;耿昇译.—上海：上海古籍出版社,2004.11

(觉群佛学译丛)

ISBN 7－5325－3891－5

Ⅰ.中… Ⅱ.①谢…②耿… Ⅲ.佛教-寺院经济-研究-中国-5世纪～10世纪 Ⅳ.B949.2

中国版本图书馆CIP数据核字(2004)第101755号

本丛书由觉群编译馆主持编译

责任编辑 罗 颢

觉群佛学译丛

中国5—10世纪的寺院经济

[法]谢和耐 著

耿 昇 译

世纪出版集团 上海古籍出版社 出版、发行

(上海瑞金二路272号 邮政编码200020)

(1) 网址：www.guji.com.cn

(2) E-mail：gujil @ guji.com.cn

(3) 易文网网址：www.ewen.cc

新华书店上海发行所发行经销 商务印书馆上海印刷股份有限公司印刷

开本787×1092 1/18 印张24 $\frac{12}{18}$ 插页5 字数438,000

2004年11月第1版 2004年11月第1次印刷

印数:1—2,100

ISBN 7－5325－3891－5

B·471 定价:55.00元

如有质量问题,请与公司管理部联系。T：56628900×813

总　序

佛教源于印度，而发扬光大却在中土。自东汉时输入，经诸多朝代之努力，将原为梵文(或巴利文)等古天竺文字的佛经译为汉语，并通过手工抄写到印刷技术之运用，终于使佛法深入人心，广大信众，同沾法益，此功德无量之善举前后持续了千年有余。特别是我国国民与天竺人民早有往来，其思想趋向也颇为接近，复经魏、晋、南北朝数百年与中国传统思想文化之相互激荡、磨合，乃至酝酿、吸收，至隋唐而大成，创宗立派，鼎盛繁荣，前所未有。影响所及，朝鲜、日本、越南等邻邦亦多流行大乘佛法。以后，历经宋、元、明、清各代，我国始终为大乘佛教之重镇，有"佛教第二故乡"之誉。此殆与我国僧俗两界人士究心于佛法义理密切相关。

佛理探究，自古以来即有僧伽、居士之分，虽无"研究"之名，而出于信仰之诚，寻求佛教精义者，彪炳史册，所在多有。降及近世，因科技发展之刺激，佛法潮流，亦屡有扩张。自十九世纪德国学者马克斯·缪勒提出"宗教学"概念以来，欧美之宗教学研究方兴未艾。佛教，作为古老的宗教之一，海外研究也日见蓬勃，从东瀛至南亚，从德意志、法兰西至英吉利，于研究南传佛教圣典及历史文化方面卓有成效。尤其是在美利坚，自C.R.莱曼等创办《哈佛东方丛书》、奠定美国佛教研究基础以来，从地域上说，其研究范围已囊括南传佛教、印度佛教、中国佛教(包括藏传佛教)、东亚佛教，举凡教理、经典、仪式、经济、政治等无不涉及，成果斐然。目前已发展至巴利文、梵文及藏文，横跨文献学、社会学、人类学、哲学、伦理学、语言学、历史学等多门学科，在宗教学界已呈后来居上之势。就佛法源流而言，佛教从印度本土向南、北方向分别传播，菩萨高僧，筚路蓝缕，而成北传大乘、南传上座二极，于今因缘增上，不断发展，已趋于世界佛法之域，可谓千载一时也欤！

因此之故，时有台湾蓝吉富氏主编出版《世界佛学名著译丛》一百册，绍介国际佛教学术界之研究成果、研究方法与研究工具等，内容广泛，对于国内学界拓

展学术视野，提升佛学研究水准，甚有裨益，可喜可贺！惜其著作多属近代，且以日文为主，时过境迁，欧美近代以后之佛学研究日新月异，相关成果不断涌现，将此类新知卓见译为汉语，嘉惠学林，已成迫切之势。

藉此因缘，敝寺故有觉群编译馆之设立，集思广益，斟酌权衡，适时推出《觉群佛学译丛》，实欲借古人译梵为汉之经验，取信、达、雅之准则，推陈出新，俾在家出家，两俱得益。佛法虽重在行持实证，佛经所说理趣，亦无不为求证生死大事之门径，若依文解义，理事分途，则徒成慧业，殊失佛法之宗旨。然此乃针对僧伽悟道而言，非指俗世传教之事，况时际浊世，佛法传扬端赖因缘，适应时会，则日以广信，僧伽寄质尘寰，岂可遗世而独立者乎！

倘能以此译丛为契机，重视我国古代传译之汉文圣典，探悉诸宗玄义，同时摄取世界各地区佛法之优长，融贯现代国际佛学界之研究成果，“他山之石，可以攻错”，深信国内会有更好的研究成绩出现，佛教亦将进一步充实与光大，余之愿也，因序之而随喜赞叹云尔！

二〇〇四年八月佛欢喜日觉醒序于般若丈室

原“敦煌吐鲁番学研究译丛序”*

《诗经》上说：“他山之石，可以攻玉。”这句话充分表现了我们中华民族的优秀品质之一：善于学习他人之长。再加上另外一个优秀品质：善于发明创造。这两种品质合起来，就创造出来了长达五六千年的，在世界民族之林独放异彩的光辉灿烂的文化。

学习他人之长，包括一切方面。专就敦煌吐鲁番学研究而论，同样有向别的国家学习的任务。当然，在这里，同在其他方面一样，发明创造仍然居第一位。学习他人之长与发明创造，这二者并不互相排斥，而是相辅相成。

五六十年以前，冯承钧翻译了大量的法国学者关于敦煌吐鲁番研究以及中外交通史的论著，用力至勤，成就最大。大大地扩大了我们的眼界。至今学者蒙受其益。其间还有许多学者，如向达、贺昌群、方壮猷、姚楠、朱杰勤、王古鲁、张小柳、何健民等等，先后翻译介绍了不少日本、法国、英国等国的学者有关这方面的论著，国内学人至今还感谢他们.可惜的是，从那时以后，学者大都忙于自己的名山事业，翻译介绍之事，只是偶一为之，像冯承钧先生那种锲而不舍终身从事的劲头，而今真已成《广陵散》了，这不能不说是一件极大的憾事。

一个人，不管有多么大的学习语言的才能，决不能精通所有的语言。因此就有必要看别人的翻译。我常常看到或听到有人在有意与无意之间流露出鄙薄翻译之意，我深以为异。如果没有翻译，古代印度和其他亚洲国家的文化能传到中国来吗？如果没有翻译，欧洲文化能传到中国来吗？

时至今日，我们要学习的东西日益增多，我们要研究的课题之广度与深度日益加强，我们不可能广泛阅读所有原著，我们更有必要参看别人的翻译。这一

* 本序言是季先生为《敦煌吐鲁番研究译丛》专撰。尽管本书现已不再作为该译丛之一而出版了，但我仍不忍割爱，依然将季先生的大序置于卷前。多聆听老一辈的教诲，会使我们受益匪浅。

耿　昇　2004年6月15日

点,对敦煌吐鲁番学的研究来说,更是迫在眉睫。这种学问是最近七十年以来新兴起来的。在过去,由于有广泛的国际协作,才能取得如此令人兴奋的成绩。今后这种协作只能加强,而万万不能削弱。特别是日本学者和法国学者在这方面的成就,更是值得我们借鉴。我们必须继承老一辈学者那种勤于翻译的传统,更进而发扬光大之,否则要想开创敦煌吐鲁番学研究的新局面是决不可能的。

基于以上这些考虑,我们中国敦煌吐鲁番学会决定出一套研究译丛。请一些专门或者主要从事翻译介绍的同志们参加翻译。我们也希望,其他同行们在著作之余,也能选择一些有价值的国外论著加以翻译,以飨国内学人;大家共同努力,把这一件非常重要的工作做得一天比一天更好,使我们的研究成果一天比一天更多,研究水平一天比一天更提高。

季羡林

1984年8月1日

法国的敦煌学研究与谢和耐教授的贡献
(代序)

法国的敦煌学研究,在欧美国家中,始终居领先地位。法国在一个多世纪以来,所创建的敦煌学研究机构、出版的敦煌学著述,以及涌现出的一批敦煌学专家,历来都颇受国际敦煌学界的重视,是欧美敦煌学界的一支富有传统和具有特色的主力军。

要介绍法国的敦煌学研究,我们必须追根溯源,追述伯希和(Paul Pelliot,1878—1945)的西域探险及其劫掠中国文物的历史,以及由此而诞生的一门世界性显学——敦煌学的历史与现状。伯希和、马伯乐(Henri Maspéro,1883—1945)和葛兰言(Marcel Granet,1884—1940),共同形成了法国19世纪末叶和20世纪初叶的汉学大师沙畹(Edouard Chavannes,1865—1918)的三大汉学家名弟子。伯希和主要是语史学家,甚至是全才的"超级东方学家";马伯乐除了历史和语言学之外,还注重于对道教的研究;葛兰言则更表现为社会学家,属于法国社会学之父涂尔干(Emile Durkheim,1858—1917)之学派。顺便讲一下,法国20世纪下半叶的汉学大师戴密微(Paul Demiéville,1894—1979)虽然也为沙畹的门人,但却是马伯乐汉学事业的继承人,而谢和耐教授又是戴密微的弟子,故从理论上讲他与马伯乐有师承关系,但他的研究方法与领域,却更接近葛兰言。

伯希和是一位天才的语言学家,既有语史学家的天赋,又有从事语史学研究的深厚兴趣与强烈愿望。他起家于法兰西远东学院,辉煌于法兰西学院的西域语言、历史和考古讲座(为他专设于1909年),于第二次世界大战之后死于癌症。他一生中著作丰硕、名震遐迩,成绩斐然。这在很大程度上要归功于他1906—1908年的西域考古探险。法国的敦煌学研究,也要追根溯源至此。这批西域与敦煌文献,甚至主宰了法国汉学一个世纪的研究方向。



一、伯希和西域探险的过程

1. 缘起

自19世纪下半叶起,西方列强在对海外殖民地分割完毕之后,又掀起了一股中亚(西域)探险考古热潮。其实,俄、德、瑞典、美、芬兰等国进入西域并从事科考探险的时间,要比法国更早一些。大英帝国借助于在印度的有利地位和阿古伯在新疆作乱的机会,首先妄图染指我国新疆,于1834年派遣沃森(W.H.Wathen)赴于阗进行考察,约翰逊(W.H.Johnson)于1865—1866年考察于阗,沙敖(R.B.Shaw,邵乌)于1870年考察叶尔羌与喀什,弗赛斯(T.D.Forsyth)及其同事们于1873年考察喀什与塔里木盆地周边地区。英国探险家贾斯理(Carey)和达尔格莱斯(Dalgleish)稍后于1886—1887年也前往同一地区。鲍尔(Bower)少校利用一次追捕杀害达尔格莱斯的逃犯的机会,也于1889年到达沙雅。这一系列序幕导致了斯坦因受英国政府派遣于1900—1901年的第一次西域探险。

沙俄帝国不断地派遣文武官吏对塔里木盆地南缘与喀什地区进行考察。如普热瓦尔斯基(N.M.Prževal'skji),于1870—1885年4次分别对罗布泊、且末和阿尔金山诸绿洲作了考察。1885年,格伦伯切夫斯基(B.L.Grombêcevskii)在塔里木盆地西缘从事考察发掘。1889—1890年间,佩夫乔夫(M.V.Pevcov)、罗博罗夫斯基(Roborovskii)、博格达诺维奇(Bogdanoviê)和柯兹洛夫(P.K.Kozlov)分别对喀什以及天山南麓、叶尔羌河上游地区作了考察,帝俄驻喀什领事馆秘书雅·雅·鲁特斯(Ya.Ya.Lyuts)搜集了一大批中国新疆古文献并入藏于艾尔米塔日博物馆。贝林格(Belinko)和帝俄驻喀什领事科洛科洛夫(G.Kolokolov),则将其搜集品入藏于帝俄科学院的人类学和民族学博物馆。帝俄皇家考古学会东方部根据1891年11月28日的会议决议,而向彼得罗夫斯基发去了一份有关在喀什地区从事考古发掘和科学考察的调查提纲。帝俄皇家科学院与考古学会,于是便在1897年派出由克莱门茨(D.A.Klementz)率领的考察团,赴吐鲁番和塔里木盆地从事发掘工作。

瑞典人斯文·赫定于1890—1902年间3次赴西域进行考察。由格伦维德尔



(Grünwedel)、胡特(Huth)率领的德国考古探险团,于 1902—1903 年首开 4 次西域探险之行。由渡边哲信和堀贤雄率领的第一个日本大谷探险团也于同时到达塔里木盆地。

在 19 世纪下半叶,也有几位法国旅行探险家进入过西域。如博安(C. E. Bonin)于 1899—1900 年,吕推(Dutreuil de Rhins)和李默德(Grenard)于 1889—1894 年、沙畹(E. Chavannes)于 1907 年,古伯察(E.—R. Huc)和秦神父(Joseph Gabet)于 1843—1845 年,多伦(d'Ollone)于 1906 年—1907 年,邦瓦洛(G. Bonvalot)和奥尔良(Henri d'Orléans)于 1895—1896 年,都曾先后赴西域不同地点旅行探险。很明显,法国在西域考古探险起步较晚,人数较少。等到法国考古探险团远涉西域时,那里的几大重要考古发掘地点(喀什、库车、吐鲁番、敦煌、于阗)均被其他国家的同行们捷足先登了,而且将文物精华劫掠一空。

西方列强在西域的科学与探险方面的竞争,主要是对文物古迹的争夺,形成严重对峙的局面,他们于是便决定统一协调这方面的工作。1890 年在罗马召开的东方学家代表大会上,决定组建一个"西域和远东历史、考古、语言与民族国际考察委员会"。1902 年在汉堡召开的新一届东方学家代表大会上,这个西域国际考察委员会最终组建起来了。其总部设在西方列强中离西域最近的国都——俄京圣彼得堡。在国际委员会之下,还设立了各个成员国的国家委员会。

西域国际考察委员会的法国委员会,由法国著名东方学家埃米尔·塞纳尔(Emile Senart,1847—1928)任主席。塞纳尔出身于豪门富户,终生酷爱学术,是一名卓有成就的印度学家。他从 1882 年起便当选为法国金石和美文学科学院士,担任法国亚洲委员会主席一职近 30 年,曾大力推动筹建法兰西远东学院,也曾参与组织法国赴伊朗和阿富汗的考古探险活动,当时正任法国地理学会主席。正是塞纳尔首先提议和鼎力推荐派遣法兰西远东学院的汉语教授伯希和率团赴西域考察。

伯希和中选是由于他学识过人,又富有亚洲活动的经验,精通几门亚洲语言和拥有这方面的高水平文化知识。该团中的另外两名成员分别是法国殖民地军队的军医、原交州(东京湾)人路易·瓦杨(Louis Vaillant)博士,负责地理测绘、天文观察和自然史方面的工作;专业摄像师夏尔·努埃特(Charles Nouette),负责照片、图片资料和档案工作。整个探险团所需大部分资金由法国金石和美文学科



学院、法国科学院、公共教育部共同赞助。诸如法国商业地理学会、法国亚洲委员会和自然史博物馆那样的一批学术团体,诸如波拿巴王子和塞纳尔先生那样的一些热衷于赞助文化教育事业的人,个个都慷慨解囊。从而保证了这次西域探险得以顺利成行。

2. 喀什地区与图木舒克

伯希和西域考古探险团一经组建,便立即开始了在人员、资金、和设备方面的准备工作,持续了一年多。1906年6月15日,伯希和一行离开巴黎,走上了漫漫的近3年的西域考古探险之路。他们先乘火车,经过10天旅行后便经莫斯科和奥伦堡,最终到达当时俄属突厥斯坦的首府塔什干。他们在塔什干停留了1个多月,以等待其从圣彼得堡用船运来的大批行李设备。伯希和也需要利用这段时间,以学习东突厥语。

伯希和一行乘火车前往安集延(Andijan),一路上沿富饶的费尔干纳河谷前进。8月11日,他们到达距安集延只有10多公里的奥希(Och),最终下了火车,开始组织赴喀什的马队。沙俄地方当局为他们找到了可供雇佣的哥萨克人护卫队。卫队长是芬兰裔男爵马达汉(Emil Mannerheim),此人于1939年出任芬兰军队的元帅,于1944年又担任芬兰共和国总统。当时他是奉沙俄的命令,赴中国西部刺探军情和掠夺文物的。后因"十月革命"而无法返俄,只好回归芬兰。他们结队而行,一直到喀什。马达汉实际上是利用伯希和探险团,作为自己进入中国的掩护和为此而提供方便。沙俄当局也正是以此为条件,才为伯希和一行提供各种方便和两名哥萨克人做护卫。

伯希和一行于1906年8月间,率一支由74匹马组成的马队出发,仅供驮行李的马就达24匹之多。他们经过塔尔迪克达坂(Taldyq Dawan,山口),再沿柯尔孜克牧场前进,最终从伊尔凯什坦或休循(Irkechtan)越过俄中边界。他们再经过20天的旅行,最终于1906年9月1日到达喀什。

在喀什,俄国驻喀什领事科洛科洛夫,将伯希和一行安排在俄国领事馆的一座建筑物中。英国驻喀什领事马继业(Macartney,1867—1945,乾隆时代出使中国的英国公使马嘎尔尼〔George Macartney,1737—1806〕之后裔)公爵也经常去拜访他们,并帮助他们组织驮队。瓦杨声称,伯希和在俄国人、英国人和中国人中,都



很有"面子",这是由伯希和的渊博学问和丰富的语言学知识所赢得的荣誉。

伯希和一行在喀什逗留了6个多星期,因为其最终目标是喀什东北的库车绿洲。在他们到达喀什时才获悉,德国人刚在库车作过发掘,俄国人贝勒佐夫斯基(Berezovskii)也曾在那里逗留。但在1个多月的时间里,他们分别从地理学、考古学、语言学和人类学的角度,对该地区作了考察。其考察工作集中在4个点上,并对该地区作了地理测绘。

有关喀什周围的前伊斯兰教遗址。距喀什北部15公里左右的三仙洞是丝路要塞喀什的一处名胜。曾任清朝叶尔羌帮办大臣和喀什噶尔参赞大臣的和宁,于嘉庆九年(1804)所纂《回疆通志》卷七记载说:"回城北三十里上下……有清泉,甚甘冽,迤北陡壁之半崖,有石洞三,洞中置石仙像。"这就是著名的三仙洞。在伯希和之前,英国的斯坦因、日本的橘瑞超、德国的勒柯克都曾对这里作过考察。伯希和于1906年10月10日从喀什发出的一封信中,介绍了他的这次考察结果。三仙洞位于从喀什到七河的大道上,也就是在喀什城北15公里左右的那林河(Naryn)流经的地面上,于黄土高坡上开凿了三眼洞。在伯氏之前,第一个也是惟一一个撰文描述过"三仙洞"的欧洲人,是俄国探险家彼得罗夫斯基(Petrovskiĭ),其描述文发表在帝俄考古学会东方部的《论丛》第7卷中:《喀什附近的一处佛教古迹》。彼得罗夫斯基为配合其文章,同时发表的还有从大路一侧拍摄的三仙洞照片以及他绘制的一幅平面图。德国格伦维德尔探险团于1905年考察该洞时,巴尔图斯(Bartus)曾从山崖上用绳索滑入洞内。斯坦因第2次西域探险时,只作壁上观而未进入洞中去。更富有探险精神的伯希和却率瓦杨与努埃特,共同用滑车攀上了三仙洞。他们发现洞内的烧陶层是在原层被剥落之后,重新贴上去的,这应该是1815年的重修层。装饰和绘画风格都是汉地式的。洞中原来收藏的箭矢和木简,均被彼得罗夫斯基的卫队长带走了。洞中写满了游人题记,其中有汉人、蒙古人、满族人和突厥人等。赴三仙洞参观考察的人具有各种不同信仰,除了汉满两族人之外,其余几乎全是兵勇。信佛者在这里有他们的"佛祖",伊斯兰教徒则以摧毁佛教供像来实现自己的虔诚善业。木简证明这些洞子是于嘉庆二十一年九月(1816年10—11月),由清朝将军下令修葺的。最早的游人题记写于1788年。所以,三仙洞的装饰大部分都是乾隆皇帝于18世纪平定新疆之后完成的。努埃特拍摄了现在很少见的几幅三仙洞的照片,瓦杨

对洞子作了全面调查,详细记录了洞口、中部、后部和左、右部各自的长度、高度和宽度。他还记下了洞内壁画内容,并录下了壁画题识和游人题记。

在三仙洞以东约两公里左右的地方,于察克玛克(Tchâqmâq)河南岸,便是图古曼(Tegurman)遗址。伯希和将该遗址考证为"水磨房"。彼得罗夫斯基未曾提到过该地区。1905年的德国探险团和1906年的斯坦因,却都曾提起过它。斯坦因将该地名记作Tigharman,后又改作Khakan - ning - shahri,意为"大汗城"。但他却未考证清楚这个"大汗城"即水磨房。在伯希和探险中使用的地图上,却作Khanlya,意为"汗城"。伯希和认为,该遗址群应断代为佛教时代和伊斯兰时代的建筑。伯希和亲自率领10名民工,对水磨房进行了发掘,获得了一批陶片和一个铜铃。

在从穆斯林的喀什到英吉沙尔古汉城之间大道的左侧,便是"旧城",或"古城"(Eski - chahr)遗址。彼得罗夫斯基从未讲到过此一地,斯坦因对它也仅仅是一笔带过而已。伯希和认为应将它断代为穆斯林时代,但未对它作详细描述,只拍摄一批照片,并绘制了平面测量图。

对于喀什东北的汗诺依(Khan - öl, Khan - üi),也就是"汗宫"的著名遗址,伯希和作了重点发掘,特别是对其中"鸽子窝"(Kaptar - Khana)、萨喀尔墙(Saqal Tam)、哈萨墙(Hasa Tam)和"九间房"(Toqqouz - Hodjrah)等重要考古点,都作了发掘和考察,并且均有不同程度的收获。

对于喀什绿洲的前伊斯兰文明古迹。伯希和主要对3个古遗址作了考察发掘。

第1个发掘点是"库尔干窣堵波"(Kourghan Tim),伯氏又称之为"库尔干墙"或"库尔干炮台"。斯坦因曾对该遗址作过考察并作了不太详细的记述。

第2个考古发掘点是红山(克孜勒—戴卜,Qyzyl - Debe),位于克孜勒苏河的故河道左岸,距克孜勒苏与土门河(Tümen)的交汇处,只有3公里远。

第3个是"小山"(Kichik - Debe),位于红山以西。

对于喀什地区的佛教遗址,伯希和考察了炮台山(Mori Tim)、沙山(Topa Tim)、墩库勒(Tong Kül)和阿克噶什(Aqqâch)等处。伯氏特别是对炮台作了两天发掘。

1906年9月26日,伯希和探险团离开了汗宫,取道东南方向,前往墩库勒。



9月27日,他们在阿克噶什发掘了克孜尔炮台(Qyzyl - Tim),以及尕哈炮台(Qaqha Tim,Tim指"墙"或"窣堵波")。

伯希和在喀什地区搜集到的某些佛教文物价值有限,虽然它们都是绝无仅有的。如在炮台山发掘到一只巨耳造像。此外还有某些非泥塑而是石膏烧陶物残片。所有这些文物现均收藏于吉美博物馆。

3. 图木舒克

伯希和考古探险团于1906年10月26日离开喀什绿洲西部的玉代克利克(Ördeklik,野鸭地),在那里只搜集到几种罕见的玉器残片之后,于该月28日到达玛喇尔巴什(Mara - Bachi,今之巴楚)。他们于29日到达图木舒克并在该地区一直停留到当年12月15日,在那里发现了库车绿洲西缘惟一的一处佛教大型遗址群,因为在图木舒克村不远处,有一片完全被湮没的遗址。斯文·赫定认为它是伊斯兰时代的遗址。伯希和在该遗址中仔细地搜寻任何一种可为古建筑断代的标识。当他用马鞭梢无意地扒拉地面时,便发现了一个属于希腊—佛教风格的陶俑。这种半希腊半印度的佛教艺术,主要是诞生于印度河上游。它通过西域"胡人"的媒介作用,缓慢地从印度河、阿姆河与帕米尔而传入中国中原,乃至远东的日本。新疆是这种传播中的一大中转站。图木舒克有一座早于公元1000年的佛教僧伽蓝遗址。这是在伯氏之前没有任何人发现和指出过的事实。该遗址事实上应被称为托古孜—萨莱或托乎孜—萨拉依(Toqqouz - Saraï,意为"九间房"或"九僧房")。伯希和立即组织民工对该遗址进行发掘。

这项发掘工程以每天使用25—30名民工的速度展开,共持续6个星期。他们对该遗址作了完整的平面测绘,出土了大批雕塑和木刻残片、几种奇形怪状的陶器。伯希和发掘到的文物,被运往法国后,先在卢浮宫展出,后又入藏吉美博物馆。

1906年9月至12月12日之间,伯希和留下了一部宝贵的喀什与图木舒克考古笔记。

图木舒克(Toumchouq, tumšuq)在突厥语中的本意是"鸟喙",后来用于指岖崎不平的地势,具有指"岬角"的意思。此地即唐之拨换城或跋禄迦(Barukha)之故地。在18世纪时,则是指从南部的麦盖提(Markat)到北部的启浪之间的整个



巴楚(Bartchouq)地区。在穆斯林突厥人进入之前,该地名被用于指在玛喇尔巴什地区所操的两种近似于阗语的方言:一种为玛喇尔巴什方言,另一种为图木舒克方言。"图木舒克"这个地名既未出现在喀什噶里的突厥语大辞典中,甚至也未出现在米儿咱·海答儿的《拉失德史》(1541—1547年)中。这是一个突厥文名称,但它似乎曾在敦煌藏文写本中出现过,作 Thum - šuk。德国考古学家勒柯克曾将该遗址断代为4世纪末或5世纪初。伯希和于1923年在《通报》中发表的书评指出,应将勒柯克教授提出的断代时间推迟1—2个世纪,他最后将其时代推迟到了公元8世纪。

伯希和考古探险团在图木舒克发掘到的物品,有雕塑、壁画、陶器和杂物。雕刻品或版画,主要是在托古孜—萨莱("九僧房")发现的,包括仪轨供像和单独的雕像、浅浮雕和装饰建筑物的浮雕。其中的雕塑品有佛陀、菩萨、天神、王公或下层世俗人、僧侣和苦修山僧等。其主体应断代为6—7世纪中叶。雕塑的主要材料是粘土和"柴泥"。其技术主要是模制。那里的壁画主要用于装饰寺院的墙壁、天花板和地面。其中的杂物可分为宗教法器、金箔、舍利盒、还愿物、世俗生活用品(珍珠、首饰、骨制品、青铜或其他金属品、箭头、玻璃片、布帛、绳索和扫帚等)。它们现在均藏于吉美博物馆。

4. 库车绿洲

经过在图木舒克的发掘之后,伯希和考古探险团于1906年12月15日离开那里,经阿克苏和拜城,于1907年1月2日到达库车绿洲。他们一行在库车共勘察发掘了8个月,直到1907年9月3日才离开那里,向乌鲁木齐前进。早在该考古探险团离开法国之前,他们就听说了有关库车"明屋"(Ming - uï, Ming - oïg,千佛洞)的情况,洞中覆盖着7—10世纪的壁画,而且德国人、日本人和俄国人均已先期光顾过。但先前几个外国探险团都过分地专注于"千佛洞",而忽略了几座露天寺院。伯希和一行最终在那里发掘到了一大批木雕、印鉴、钱币、涂漆与彩绘的骨灰盒,以及一大批写本,特别是在一座寺院的院子里,发现了很多用被称为"婆罗谜"文的印度字母书写的写本。它们都被运往了巴黎。

一直到1907年4月间,伯希和一行都停留在库车周围地区。后来,伯希和制订了自己的考察提纲:踏勘和研究库木吐拉千佛洞,这批佛洞开凿于木扎提河



(渭干河)左岸的雀离塔格山山口的崖壁上;考察都勒都尔—阿乎尔(Douldour - Âqour),那里有在木札提河以西平原中建造的寺庙遗址;然后再前往苏巴什(Soubachi),那里有数座寺庙和寺庙遗址。伯希和一行于1907年3月16日至5月22日在库木吐拉停留;然后又交叉地发掘了都勒都尔—阿乎尔(4月17至8月5日),绘制了一幅考古遗址平面图,发掘出土了各种文字的写本,特别是早于9世纪的梵文和婆罗谜文写本或木简,此外还有供像遗物和木雕像、各种钱币、各类装饰物。他们一行于6月10日至7月25日,又对苏巴什作了发掘,也获得了彩绘木盒、雕塑像残片与壁画等。

伯希和一行在库车地区考古探险时,以唐代礼佛取经高僧玄奘的《大唐西域记》为导游手册。玄奘于630年经过屈支(库车)国,并对昭怙釐二伽蓝作了记述。伯希和根据玄奘的记述,曾对该地区的考古发掘寄托过很大希望。伯氏将都勒都尔—阿乎尔寺和苏巴什宗教双城比定为阿奢理贰(屈支语,意为"奇特"。但伯希和不知为什么又读作"阿奢理腻")大寺和昭怙釐二伽蓝。

1907年5月28日,伯希和在都勒都尔—阿乎尔度过了其29岁的生日。这一天,他们基本上完成了对这片遗址的发掘,清理了最后一个垃圾坑,获得了一大批文书残卷。

伯希和一行6月10日到达苏巴什,一直逗留到7月24日。这个考古点位于库车以北15公里左右的地方,地处雀离塔格山脚下和库车河出口处。各占地近1公里的二僧伽蓝便分别位于该河的两岸。

伯希和留下了分别写于1907年4月17日至6月4日和6月6—18日的一部都勒都尔—阿乎尔和苏巴什的考古笔记,详细记载了他们每天的发掘工作和所获得的文物。他们在都勒都尔—阿乎尔每天雇佣25名民工,在苏巴什最多时每天动用67名民工(6月12日星期三),对所有遗址都作了大规模的系统发掘。他们在都勒都尔—阿乎尔主要是对佛教精舍、寺院与山口、中央大院、阿兰若、僧伽蓝的侧院、中心窣堵波、甬道等进行发掘。伯希和根据文书和钱币,而将都勒都尔—阿乎尔遗址断代为初建于公元4世纪,活跃于8世纪,停废于11世纪。在苏巴什的"壁画屋",伯希和对于壁画各部分的人物姿态、服饰、发型、首饰、头冠、飘带、乐器、金刚与钵、装饰图案、建筑等方面都进行了详细研究。

伯希和从都勒都尔—阿乎尔和苏巴什带回法国的物品,现在均收藏于吉美



博物馆。其中主要有都勒都尔—阿乎尔的壁画、粘土和陶土塑像残片、木制品、建筑用木材、活动木制装饰品、金属品、玻璃品、印鉴、陶器和杂物。属于苏巴什的则有木制品、金属和各种原料制品，陶器和骨灰盒等。

5. 伯希和在乌鲁木齐与谪居的中国文化名流的交往

伯希和在考察天山道路后，于8月24日返回库车。他们在库车的考古发掘已宣告结束。1907年9月3日，他们一行携带自己发掘和搜集到的文物，离开库车，前往新疆的行政和文化中心乌鲁木齐。他们经过轮台（Bourgour）和库尔勒（Kourla）绿洲，一直到达焉耆（Qarachar，喀喇沙尔）。他们3人从那里开始分道而行，努埃特率领满载文物的车队直至乌鲁木齐。伯希和再返回库尔勒，沿一条山间小道直到喀喇苏（Kara - sou，黑水，今阿拉沟），然后再沿河谷而上，一直到达托克逊（Tuksoun）。他在河谷中考察了多处佛教遗址，特别是在和硕—布拉克，它们均由格伦维德尔探险团考察过。伯希和在10月间到达乌鲁木齐。瓦杨则于9月14—24日之间，始终逗留在焉耆，于博湖附近搜集各种动植物标本。他还完成了多次天文观察，特别是于一夜间对3次星辰掩始的观察。瓦杨还根据伯希和的命令，也从焉耆前往托克逊和吐鲁番，以查看在德国人发掘过的遗址上，是否还会有所收获，他于10月6日离开吐鲁番，于9日在俄国驻乌鲁木齐的领事馆中与其同伴们相会合。

伯希和一行于1907年10月9日至12月24日逗留在乌鲁木齐，这本来是为了等待将他们的俄国钱币兑换成中国钱币。由于藩台鼎力相助，他们才万事如意，一帆风顺。伯希和不仅与新疆的藩台、抚台与绥台保持着友好往来，而且还与当时新疆最著名的中国文人交往甚笃，这些文人大多是遭清政府流放而谪居新疆的，其中的大多数人又与义和团有关，当义和团在北京围攻外国公使馆时，伯希和正在法国驻华使馆武官处供职，并且曾与义和团直接正面冲突，甚至还夺取了一面义和团团旗，伯氏终生以此为荣。此旗至今仍存在法国巴黎的荣誉军人院或称残老军人院（Invalides）中。

居住于乌鲁木齐的被发配流放的那些流民、旧官吏特别引人注目。除了那些因触犯普通法而被判刑的流犯外，清朝政府还向乌鲁木齐地区发配了不少因



犯过失罪而被判刑的达官显贵,这些具有很高文化修养的人,非常关心该地区的发展,并且积极地向外介绍新疆。这些流民对开发新疆作出了贡献,就如同俄国的政治流放犯曾对开发西伯利亚作出过贡献一样。先后谪戍新疆的名人中,有曾撰写《四库全书总目提要》并出任《四库全书》总纂官的纪昀,史学家、舆地学家和诗人洪亮吉,手捧罗盘和羊毫而游遍新疆并撰写《西域水道记》等多种传世名著的徐松,鸦片战争中的钦差和在新疆大兴水利工程的林则徐,因戊戌变法而受牵连的户部侍郎张荫桓等。伯希和在乌鲁木齐期间,曾研究过这些人的功过。

在伯希和一行于乌鲁木齐逗留期间,谪戍新疆的清朝官吏,应首推辅国公载澜,伯希和称之为"澜国公"。他是嘉庆帝曾孙,光绪帝堂弟。载澜曾力主招抚义和团而抵御洋人,是支持义和团的端亲王载漪的兄弟。他被攻入北京的八国联军指为"首祸诸臣"之一。丧权辱国的《辛丑各国和约》(1901 年 9 月 7 日签订于北京)第二款(一)明文规定:"端郡王载漪、辅国公载澜,均定斩监候罪名,又约定如皇上以为应加恩贷其一死,即发往新疆,永久监禁,永不减免。"伯希和遇到这名 55 岁的旧官吏时,发现他性格开朗,已经相当西化了。载澜经常于其府中招待伯氏一行。每当有盛大宴会时,也将伯氏安排于其身旁。他狂热地醉心于摄影,以消磨无聊的时光。24/30 的相机已经不够他用了,他很需要一架扩印机。所以他与伯希和的摄影师努埃特交往甚笃,经常把努埃特召至其府上,共同切磋摄影技巧。

其次是苏元春,曾任广西提督,驻防越南,曾多次抗击法军,也与法国多有外交交涉,被法国人称为"苏公保"。他于 1906 年遭劾,被革职逮问并被发配到新疆。他因在印度支那就曾与伯希和相识,故曾略带伤感地对伯希和说:"我认识你们所有的驻越总督和领事。此外,我还是法国 3 级荣誉勋章的获得者。"法国加列尼(Galliéni)元帅正是与他谈判签订中法双方通邮条约,从而一度平定了中国—交州湾的边境。1902 年,瓦杨曾在凉山流动医院中为他的一名军官疗伤,该军官是在与海盗的作战中受伤的。他经常与伯希和一行,在乌市由比利时人创建的圣母圣心会传教区内相聚。

宋伯鲁是光绪时的进士,入翰林,任散馆御史。他由于与康梁等变法派人物交往甚密,曾代康有为呈递变法奏章,于百日维新期间全力支持新政和变法。变法失败后,他遭革职通缉,并被流放到乌鲁木齐。宋伯鲁著有《新疆建置志》等



书。他还是一名天才画家。酷爱舶来品。他与伯希和交往甚频甚密,曾向伯氏赞扬《茶花女》这部已被译成汉文的法国歌剧。

裴景福曾任南海(广州)的知县。因被两广总督岑春煊弹劾贪污,故逃往澳门,后又由葡萄牙政府同意给予引渡。中国当局对他的审判从容不迫地进行,他也在谪居地等待昭雪。他在乌鲁木齐又成了巡抚言听计从的朋友。伯希和在新疆布政使举行的宴会上,遇到了裴景福,布政使把他作为当代中国最大的绘画收藏家而介绍给伯希和及其他人。伯希和从此与他的交往甚为频繁。

当时的伊犁将军长庚正在乌鲁木齐逗留,他试图在乌鲁木齐建立总督府,将巡抚迁往阿克苏,但此议似乎未得到清政府的恩准。但他创办武备学堂、练新军、收回部分俄"租界",颇有建树。伯希和与他也有不少交往。

当时在乌鲁木齐的新疆布政使王树枏是一位名气很大的学者,他既修中学,也熟悉西学,曾著有《希腊学案》、《欧洲族类源流略》、《彼得兴俄记》等书。当时中国各省都拥有一部通志,惟新疆付之阙如。王树枏正在组织编纂一部《新疆通志》。他国学功底深厚,是许多中国经典著作的疏注者。如分别对《尚书》、《大戴礼记》、《尔雅》、《广雅》、《离骚》、《墨子》等书作笺注与疏证。为了编写《新疆通志》,王树枏特别注意向伯希和与瓦杨打听他们测量的海拔高度、天文观察成果等。

伯希和与这些人广加交往。有人向他吹嘘自己熟悉法国歌剧《茶花女》,有人要伯希和只用几页文字来,介绍欧洲两个世纪以来的哲学发展史,有人还向他询问欧洲信贷的条件。

伯希和对新疆的居民作了全面调查。其调查成果写成了一份《伯希和区域探险团有关新疆居民的调查报告》,发表于1909年河内出版的《商业地理学会印度支那分部年鉴》中;他对于新疆地理的考察成果,则由瓦杨发表于《伯希和西域探险团地理考察报告》中了,载于1955年的《历史和科学工作委员会地理分部学报》中。

通过与这些谪居文化名人的交往和其他调查,更进一步丰富了伯希和的汉学,特别是西域学的文化知识,从而有利于他的西城考古探险活动。

当时,有关在敦煌千佛洞发现中世纪写本和绘画的风言已经传开,有少量文物被王道士作为礼物送给了当地官吏,从而流散到社会上,特别是已有几个外国



探险团先后光顾那里。伯希和探险团在离开巴黎时,就已经通过普热瓦尔斯基、克雷特纳和博安的著作,知道了在敦煌东南20公里处,有一大片被称为"沙州千佛洞"的佛教石窟群,洞内壁画尚未遭伊斯兰教徒的破坏。所以,伯希和便下决心要研究它们。伯希和在乌鲁木齐时,又从那些谪戍文化名人口中获知,1900年在敦煌千佛洞发现了大批中世纪的写本、绘画与文物。苏元春简单地向他作了介绍。载澜则送给他一卷出自敦煌千佛洞的《金刚经》写本,由于卷末写有"大唐贞元二年弟子法明沐浴焚香敬书"的题跋,所以伯希和一眼就看出它至少应被断代为公元8世纪。当时正在乌鲁木齐的伊犁将军长庚,也曾以敦煌卷子相赠。他看到这些中世纪的文物和听到这些消息后,再也坐不住了,匆匆忙忙地奔赴敦煌。

6. 敦煌

伯希和与努埃特于1907年12月中旬从乌鲁木齐出发,经吐鲁番、哈密而奔赴敦煌。瓦杨在此之前,又对天山地区作了一次考察。

1907年12月12日,当伯希和与努埃特尚留在乌鲁木齐等待兑换钱币时,瓦杨受伯希和的派遣,前往考察当时已是冰天雪地的玛纳斯以北的考古遗址。瓦杨一方面考察了乌市以西130多公里处,由1876年回民起义造成的废墟,另一方面又考察了因缺水而于1885年被遗弃的马轿子遗址。瓦杨用1:20万的比例尺,详细地测量了昌吉、玛纳斯、呼图壁、芨芨梁子、五户地等地的距离与海拔高度。

12月24日,瓦杨返回乌市,伯希和一行已经离去。瓦杨却没有直接去吐鲁番,而是取道天山北麓。他首先向北走了40多公里,经过博格达—乌拉山的余脉,直到济木萨尔,然后又离开古城大道而到达泉子街,再到大杨树,渡过白杨河而到达夏吐勒克。1908年1月5日,瓦杨在吐鲁番与伯希和、努埃特相会合。他们一行于6日从吐鲁番出发,经辟展、七个井子、后窟煤矿区,而于1月24日到达哈密。他们又考察了由"萨尔特"小王公统治下的哈密地区。1月28日,他们一行离开哈密,一直到达南山脚下的沙漠地区。

伯希和一行在从吐鲁番到哈密这400多公里的道路上,共分12程走完。他们在辟展和啜库鲁泉建立了两个天文观察站,分别测量了胜金口、七克台、西盐



池的海拔高度和距离。在伯孜克利克、木头沟、七克台作了考古发掘并获得了一些写本卷子和陶片。经过萨里·库米什之后，一条路通瞭墩，另一条则通向哈密。从北部经巴里坤后，也到达瞭墩。他们经过沙泉子、塔什开其克采石场，便到达煤矿区。他们从三道岭子折回，经三堡、五堡和四堡等佛教遗址，再到达太仓、阿斯塔那、博斯坦和卡瓦特。

1908年2月3日，正值中国新年之际，伯希和自沙泉子写给巴黎地理学会的信，详细地介绍了这条道路，特别是对这条路上的汉文和维吾尔文地名作了比定。伯希和指出，从甘肃西部到哈密有4条路可走：1.从安西到哈密；2.从敦煌出发，经石板墩地、马莲泉、柳树筐子、红柳井子到达苦水，再经哈剌泊而到达哈密；3.从敦煌以北的伊尔呼本克井出发，经艾什莫克井、嘎顺、格子烟墩，然后也从哈剌泊到哈密；4.从敦煌出发，经库鲁克塔格山和阿尔金山以北，经伯罗春子、嘎斯布拉克和脱利而到达哈密。

他们在新疆经过的最后一站是星星峡，经历了他们旅途中最低气温 -36℃。这一行人在那里经过考察穆斯林遗址、一座佛塔之后，才到达马莲井子。伯氏分别在烟墩、沙泉子和红柳园子建立了3个天文观察站。出哈密后，经喀尔力克山遗址，到达库米什(骆驼草)沙漠，再到红柳岗，直达长流水，沿途测绘。他们曾专门从烟墩赶到天生墩去考察小佛寺群，然后再返回苦水。

伯希和一行于2月24日到达敦煌。他们自从1月28日离开哈密后，直到2月12日抵达沙州绿洲，才首次见到了耕田。沙州绿洲应是从石槽子开始的。

伯希和一行于1908年2月12日到达沙州绿洲，于2月14日到达敦煌县城。努埃特利用这几天的时间，对千佛洞的182个石窟(有的带有几个耳室)作了编号，拍摄了数百幅洞内壁画的照片，这就是后来于1920—1926年分6卷出版的《敦煌图录》。瓦杨则绘制了一幅石窟平面草图。2月24日，伯希和首次考察千佛洞，然后又返回敦煌县城，以借用那里收藏的雕版而印制两套1831年出版的《敦煌县志》。他首先从中寻找徐松于1823年在《西域水道记》中作录文，沙畹曾提及却又未曾刊布过的一批碑文。

伯希和到达敦煌后，想把洞壁上尚可辨认出来的题识和游人题记，都抄录下来。当时莫高窟共有500多个洞子。其石窟外貌、洞内壁画、彩塑、画像和供养人的名字，仍保持着6—10世纪的原样。题记绝大部分都是汉文的，西夏文题识



有20余方,而八思巴文题识只有10方左右。此外还有藏文、回鹘文和婆罗谜文的题识。伯希和便逐洞地记载了洞内壁画的内容、题识、壁画和建筑风格等。

但伯希和最念念不忘的,还是藏经洞中收藏的卷子、绘画和其他文物。伯希和并未费多大力气,便在敦煌找到了道士王圆箓。王道士讲到,在藏经洞内工作过3天的斯坦因,曾给过他"一笔相当可观的钱"。王道士返回敦煌取钥匙去了,伯希和又在千佛洞等了几天。

1908年3月3日,正是天主教封斋前的星期一(狂欢节的最后一天),伯希和进入了他称之为"至圣所"的藏经洞。他于4月27日交给驿站而寄给法国地理学会会长塞纳尔的信中,详细地介绍了这一过程。

伯希和写道,当王道士为他打开藏经洞时,"我简直被惊呆了。自从人们从这一藏经洞中淘金的8年以来,我曾认为该洞中的藏经已大大减少。当我置身于一个在各个方向都只有约2.5米、三侧均布满了一人多高、两层和有时是三层厚的卷子的龛中时,您可以想象我的惊讶。数量庞大的一批用绳子紧扎在两块小木板之间的藏文写经堆积在一个角落里。在其他地方,汉文和藏文字也从扎捆的一端露了出来。我解开了几捆。写本大多是残卷,或首尾残缺,或中间腰折,有时仅剩下一个标题了,但我解读出的几个时间却都早于11世纪。从这种初步深测开始,我便遇到了一部婆罗谜文的贝叶经装式经文和另一部回鹘文经文的几页文字"。

伯希和于是立即作出了决定:将藏经洞中1.5万至2万卷写本全部浏览一遍。他在摇曳的烛光下,利用3个星期的时间来完成这项工作。前10天,他每天折开1000捆卷子,即每小时100捆。伯氏戏称这是"汽车的速度"。

伯希和在1909年12月12日于法国各界在巴黎大学阶梯教室欢迎他的大会上说,王道士"最终为我打开了那个小龛,整个龛不足3米见方,其中塞满了二、三层文书。洞中有各种各样的写本,特别是卷子,但也有单叶;既有汉文的,也有藏文、回鹘文和梵文写本。你们会毫无困难地想象,我当时该有一种什么样的令人心醉的激动心情涌遍了全身啊!我面对的是远东历史上需要记录下来的、中国最了不起的一次写本大发现。但看到这些写本,尚不是这一大发现的全部,我刻不容缓地琢磨,自己是否仅满足于对这些写本瞥一眼,然后就两手空空扬长而去,将这些注定要逐渐受到损坏的宝藏仍遗留在那里。非常幸运,王道士是个没



有文化修养的人,属于热衷于搞建筑的修道人类别。为了建塔,他迫切需要银两,但我很快便放弃了获得全部文献的想法,因为王道士害怕轰动整个地区。我于是便蹲在洞子中,兴奋不已,整整3个星期,对全部藏经都编了简目"。

"这样一来,在我经手的15000多份卷子中.我取走了所有那些以其时代和内容而提供了一种重要意义者,也就是近全部写本的三分之一。在这三分之一写本中,我取完了用婆罗谜文或回鹘文写成的全部写本,许多藏文写本,但主要部分还是汉文写本。对于汉学研究来说,这都是一些无法估价的财宝。当然,其中的许多写本是佛教的,但也有历史、地理、哲学、经典、纯文学、各种契约、租约、逐日所作的札记。所以这一切都要早于11世纪。1035年,入侵者自东方而来,僧侣们都匆匆忙忙地把他们的书籍和绘画堆进一个密室中,然后便将洞口封闭起来,再于洞口上抹上一层泥。那些僧众均被入侵者屠杀或驱散,对藏经洞的记忆也随着他们的消逝而被遗忘。1900年,出于一次偶然,这种记忆才又被重新恢复了。非常幸运的是,在此后的8年中,没有任何一个学者前往那里实地研究这些文献并确认其重要意义。先生们,在这种重要意义方面,我在声称它们对于我们至关重要时,并未有任何夸张。甚至在中国本地,古代汉文写本也很罕见,在欧洲尚根本不存在任何这样的写本。此外,我们过去只能依靠书本工作,从未曾根据明显是为公诸于众而写的文献工作过。现在汉学家们首次可以采纳研究欧洲史的史学家们的模式,根据档案来工作了。最后,在该洞中,还有其他东西:绢画和麻布画,它们与写本是同时代的,应被列于卢浮宫收藏的至今仍寥寥无几的那一套之首;最后是某些刊本作品,即公元10世纪和甚至是8世纪的木刻刊本著作,它们早于古登堡5—7个世纪,应为现知的世界上最古老的刻本。"

伯希和从藏经洞中到底劫走些什么文书呢?

对于非汉文文书,伯希和只能根据其外表而决定,因为他自称对这些文字"无知"。对于这些罕见文字的文书,伯氏自称:"为了不放过任何有价值的东西,我将它们全部拿到手了。"这其中包括梵文、于阗文、粟特文、突厥文、回鹘文、婆罗谜文、吐火罗文卷子。当然,对于那里的近500公斤的藏文文书,他无法全部运走。但他却将11大本"夹板"(事实上是一部《甘珠尔》)都带走了。

对于汉文卷子,作为汉学家的伯希和,当然懂得其价值。那些凡是以"夹行注"的、带有武则天"新字"的文献,他全取走了。大藏经之外的佛经文献、罕见的

礼佛进香人的游记(如慧超的《往五天竺国传》)、释老文献中的代表作、景教与摩尼教经文、稀见地志、散落文献、五台山文献、俗文学作品、教育用书与字书等,伯希和都掠其精华而去。

伯希和从他过手的全部1.5万至2万卷文书中劫走近1/3,即6000余种。此外还有200多幅唐画与幡、织物、木制品、木制活字印字板和其他法器。

伯希和认为,这些写本对于西方,特别是对于法国学术界,至少有两大新鲜内容:填补了在法国图书馆中根本不存在的中国古写本的空白;法国在汉学研究中,首次可以利用档案文献进行工作。

从1908年3月27日起,伯希和结束了在藏经洞的工作,又开始了对敦煌石窟的考察。5月28日,他在敦煌城度过了其30岁的生日。他有关敦煌石窟的6卷笔记,由原法兰西学院中亚和高地亚洲研究中心于1981—1992年间出版。

7. 伯希和从沙州到北京

伯希和探险团完成了在敦煌的考察,于1908年6月8日离开沙州。他们于6月8—30日,共分19程走完了从沙州到甘州的560公里的路程。

伯希和一行经安西州,过嘉峪关,越过万里长城,进入中原地区。他们分别于甜水井(6月10日)、玉门县(6月15日)和肃州(6月21日)3个地点从事天文观察。

7月3日,伯希和与努埃特率领满载文物的车队,沿官道前进;瓦杨为了从事地理人文考察,却绕道甘南和西宁府。他先后经过万关堆子、马蹄寺、洪化城、永固城,于7月5日到达贾家庄和炒面庄,于7月14日到达西宁府,于7月14—18日之间考察了塔尔寺。于18—23日,经临夏而到达兰州。他沿途都作了考古调查、天文观察和地理测绘。他们3个人又在兰州相聚了。在此之前,伯希和在凉州会见了正从蒙古而来并准备赴北京的多伦考察团。他们一行于8月2日离开兰州,于同月22日到达西安。伯希和本来准备赴山西云岗和河南龙门石窟进行考察。但由于沙畹刚刚对这两个地方作了考察,故没有必要再去了。伯希和在西安用1个月的时间采购文物书籍。这个考古探险团于10月2日到达了京汉路的中程站郑州火车站。他们乘火车并于两天后到达北京。

伯希和一行在北京稍作休整之后,瓦杨首先携带一大批自然史搜集品,乘船



经广州返回法国。努埃特则陪同伯希和先赴南京,以拍摄两江总督和闽浙总督端方的那套珍贵收藏品;然后又赴无锡拍摄裴景福搜集的那套古画。这两项工作完成之后,努埃特于1908年12月乘船护送80多箱雕刻品、绘画和写本返法。伯希和自己却前往印度支那,以重建已中断一段时间的联系。他又投身于最后一项工作。欧洲的所有图书馆都只有很少的汉文典籍特藏,巴黎的图书馆自18世纪以来也再未得以充实。所以,在他于上海和北京居住的几个月期间,共获得近3万卷汉文书,准备典藏于巴黎国家图书馆。在此期间,有关他们在敦煌大发现的消息在中国学者之间广泛流传,端方总督向他借去了最珍贵的文书之一,如同任何国家的收藏家们一样,端方对于放弃已经掌握到手中的东西,也感到遗憾。北京的学者们也都接踵前来伯氏的下榻处,以研究和拍摄未带走的那几卷文书。最后,中国学术界为伯希和举行了一次宴会,并且结成一个社,以选择他的文献中最重要者,影印发表和刊印成一大套书。他们甚至要求伯希和作中间调停,以便在巴黎能方便他们的工作。

1909年12月10日,在巴黎大学阶梯教室,法国亚洲委员会和地理学会为欢迎伯希和"凯旋",而举行了隆重的欢迎大会。应邀参加的有4000多名各界名流。大会由塞纳尔和波拿巴王子联袂主持。法国公共教育部、金石和美文学科学院、法国科学院的负责人,巴黎市政府的市长、法国殖民地事务部长、科学促进会主席、商业地理学会会长、里尔地理学会会长、国防部长等莅临大会。瓦杨和努埃特出席。塞纳尔致开幕词,各单位的代表轮番发言,给了伯希和一行很高的评价。伯希和利用这一机会作了《高地亚洲探险3年》的报告。

8. 伯希和西域探险团劫掠的中国古文物和古文献

在19世纪末叶至20世纪上半叶赴西域的所有外国考古探险家中,伯希和是最有权威的汉学家、西域学家和东方学家,而且是集历史学、考古学、语史小学、艺术史、文献学、汉学、突厥学、蒙古学、藏学、伊朗学、南海学、佛教、道教、伊斯兰教、基督教(包括其各宗各派)、西域诸教(景教、祆教、摩尼教、萨满教)、民间宗教专业于一身的学界泰斗人物,被誉为"超级东方学家"。从文物文献的总体质量来看,尤其是在劫掠西域古文字和死文字文献、带题记和纪年的文献方面,在诸多的西方赴西域探险团中,力拔头筹的仍是伯希和。因为伯希和这个汉学



家,比其他人都要略胜一筹,甚至可以说是要高明得多、专业得多和内行得多。他掠夺的文物和文献都具有较高的学术价值,大都属于"精品之类"。

伯希和究竟从我国西域掠夺走了些什么文书和文物呢?

在敦煌汉文写本方面,据法国现已出版和即将出版的《巴黎国家图书馆所藏伯希和敦煌汉文写本目录》6卷7册统计,共有2001—6040号。这就是第1卷(2001—2500号,由谢和耐与吴其昱编写,1955年巴黎国家图书馆版)、第2卷(2501—3000号,由隋丽玟和魏普贤等人先后编写,尚未出版)、第3卷(3001—3500号,由苏远鸣主编,圣·波利尼亚格基金会1983年版)、第4卷(3501—4000号,由苏远鸣主编,法兰西远东学院1991年版)、第5卷(第4001—6040号,上下册,由苏远鸣主编,法兰西远东学院1995年版)。这样算来,伯希和敦煌汉文写本就共有4040个号。其中写在敦煌藏文卷子背面的汉文残卷,已由王杜丹编目,于2001年出版。

伯希和敦煌藏文写本,已由拉露(Marcelle Lalou,1890—1969)小姐编写了3卷目录《巴黎国家图书馆所藏伯希和敦煌藏文写要目录》(第1卷,第1—849号,1939年版;第2卷,第850—1282号,1950年版;第3卷,第1283—2216号,1961年版。均由巴黎国家图书馆出版)。这样算来,伯希和敦煌藏文写本就共有2216个号。这远远超过了伯希和当年将1—2000号留作编写藏文写本目录而使用的数目(故其汉文写本从2001号开始)。这其中尚不包括大量重复的《无量寿宗要经》和《十万颂般若经》的写经。拉露小姐因其重复数量太大而未加编目。

伯希和敦煌回鹘文字本共有25个编号,已由哈密屯(J. Hamilton)辑录、译注和刊行,于1986年在法国彼特出版社出版了两卷本的《9—10世纪的敦煌回鹘文文献汇编》,共发表了36个卷子的编号,其中包括伯希和敦煌回鹘文写本24个编号。另外,还包括伦敦斯坦因特藏中的12个号。其中有不少回鹘文写本因与汉文写本写在一起,故被编入了汉文写本目录中,形成了双重编号。在此之前,哈密屯还于1971年单独发表了P.3509号回鹘文写本《回鹘文本善恶两王子的佛教故事》的转写和译注本。此外,伯希和从敦煌千佛洞北区元代石窟中,还获得过360多件元代畏兀儿文的写本。对于敦煌回鹘文写本,究竟应该是如同哈密屯认为的那样,断代为9—10世纪,还是如同某些德国学者们所认为的那样,应该属于元蒙时代,国际学术界尚有争论。因为王道士可能在斯坦因于千佛洞



劫经之后，将他陆续零散地从敦煌其他地方搜集到的元代畏兀儿文晚期卷子，又都塞进藏经洞中充数了，以弥补他暗盗文书之缺，故使伯希和上当受骗。直到目前为止，这场争论尚无最终定论。哈密屯受到了某些同行们的非难，但他始终顽强地捍卫自己的观点。

伯希和敦煌粟特文写本共有30个编号，大都已由哈密屯与英国辛姆斯—威廉姆斯(Sims - Williams)合作，于1990年在英国伦敦大学东方和非洲研究学院出版了转写、译注和图版本《敦煌突厥—粟特文文献汇编》，其中发表了伯希和敦煌粟特文写本5个号，斯坦因的3个号。其中一部分也有双重编号。被编成汉文写本P.3511—3521号。

伯希和敦煌和西域梵文写本数量较大，出自西域者为多，属于敦煌者只有13个编号。它们基本均为佛教文献，其中不乏某些稀见佛典精品，大部分都被编入伯希和敦煌汉文写本的目录中了，它们早年曾由菲诺、菲利奥札和日本学者们从事过研究。在20世纪的50—60年代，又由法国学者鲍利(B. Pauly)系统整理成《伯希和西域探险团所获梵文文献残卷》(连载《亚细亚学报》，1957—1966年)。

在伯希和所获敦煌西域的"东伊朗文"写本中，有些是所谓"吐火罗"文书，亦被他称为用"婆罗谜字母"书写的文书。另外还有这种文字的某些木简文字和题记等。

它们主要出自新疆的都勒都尔—阿乎尔和图木舒克。事实上，这其中主要是乙种吐火罗语或"龟兹语"(焉耆语为甲种吐火罗语)，特别是P.3533号。法国早期学者烈维、菲利奥扎以及德国学者西格都对它们作过研究。近年来，法国年轻一代的优秀吐火罗语学者彼诺(Georges Pinault)系统地刊布和研究了这批写本。经他整理，伯希和龟兹文特藏共有2000件左右：旧编AS1—19，共141件文书126个编号；新编NS1—508和某些残卷，共527件文书。此外，还有些只有数平方厘米的极小残卷，即新编第509—1166号，共658件文书；粘贴在卡片上的小残卷393个编号。目前，彼诺正准备将它们汇编出版。

伯希和西域于阗文写本都被散编在汉文写本和藏文写本目录中了。据统计，共有近70个编号，它们已由法国学者哈密屯和格勒奈(F. Grenet)研究。英国学者贝利(H. W. Beilley)和德国恩默瑞克(E. E. Emmerik)等学者，则更是这方面的



研究专家。

伯希和也从新疆发掘到了一批佉卢文文书。它连同吕推(Dutreuil de Rhins)集的佉卢文《法句经》残卷,共同收藏在国家图书馆。烈维、拉古佩里(F. De Lacouperie)和波兰裔法国学者普祖鲁斯基(Preyluskj)均为这一方面的研究专家。

伯希和在敦煌还获得一卷希伯莱文写本,它是唐代中国西域曾有犹太人活动的证据。

伯希和在敦煌藏经洞未获得任何西夏文写本,但是在北窟区却获得了一大批,共装有3箱,计有200余件,目前尚未刊布。

伯希和在敦煌所作的考察笔记、题识录文以及他对经变画的、艺术风格、断代、窟形的研究考证,已由尼古拉—旺迪埃和玛雅尔夫人于1980—1992年分6册出版为《伯希和敦煌石窟笔记》(法兰西学院亚洲研究所中亚和高地亚洲研究中心版)。伯希和探险团成员努埃特拍摄的敦煌壁画照片,于1920—1926年分6大卷出版,即《敦煌石窟图录》(法国亚细亚学会版)。

在伯希和敦煌写本中,有许多素描插图画和纸本绘画。其中P4525《降魔变相》中的绘画,已由旺迪埃—尼古拉于1954年发表,载《舍利佛与六师外道》(巴黎国家图书馆版)中。其余大都由饶宗颐于1978年发表于《敦煌白画》(巴黎国家图书馆)一书中了。戴仁于2000年又出版了《伯希和与斯坦因特藏中的敦煌图像、素描图与纸画》。

伯希和探险团从敦煌劫回的幡画,共有200多幅,现藏吉美博物馆。它们已由玛雅尔夫人和热拉—贝扎尔(Jéra Bezard)先生公布并作了研究,发表在1974年出版的两卷本《敦煌的幡画》(法兰西学院版)一书中。书中共发表了216幅幡画的图录与解说文字。此后又发现的6幅三角形幡和3幅幡画不计在内。1994年,当时的吉美博物馆馆长贾立基(Jean François Jarrige)与日本秋山光和联袂出版了日法两种文字版本的《西域美术——吉美博物馆伯希和特藏》(法国国家科研中心版)第1卷,共发表99幅绘画。据报道,第2卷拟发表89件,笔者尚未见到。

伯希和从敦煌带回的织物残片,大都是作为经卷的包袱皮而使用的。它们在式样、装饰图案和纺织技术方面,都颇有价值。这批织物后来分别入藏吉美博物馆和巴黎国家图书馆。它们已由里布(Krishna Riboud)夫人和维雅尔(Gabrie



Vial)先生作了深入研究,见《吉美博物馆和国家图书馆所藏敦煌织物》,1970年巴黎法兰西学院版。其中集中研究了85个编号的织物(有些是同一片织物的不同段)。这批宋初或五代末之前的织物甚为宝贵。

伯希和探险团自敦煌携归的木制品,已由弗朗索瓦兹·德内斯(Françoise Dénès)整理编目,共有100多件,详见1976年出版的《吉美博物馆所藏伯希和敦煌木制品目录》(吉美博物馆版)。

伯希和自喀什和图木舒克携归的中国文物,基本上都在由韩百诗主编的《伯希和探险团考古档案》第2卷《图木舒克》(两卷本,文字与图版各一卷,1961—1964年法兰西学院版)中发表。其中主要有壁画、写本卷子、宗教用品、杂物、雕塑、陶器和钱币等。该书中共发表研究了雕塑248件、陶器5件、壁画15幅、杂物56个编号。

伯希和西域探险团于库车地区的都勒都尔—阿乎尔和苏巴什掠夺的中国文物,已由阿拉德等人公布,载入1982年出版的《伯希和探险团档案》第4卷《都勒都尔—阿乎尔和苏巴什》(法兰西学院版)一书中了。其中公布和研究的壁画有22个号、粘土—陶土—柴泥雕塑38个号、木雕品31个号、考古木材7个号、活动装饰木制品55个号、玻璃和钱币等杂物7个号、印鉴6个号、金属物等15个号、陶器37个号、骨灰盒5个号。

伯希和西域探险团在库车周边诸遗址所掠夺的文物,已由玛雅尔夫人(Monique Maillard)和彼诺(Georges Pinault)等人,于1987年发表在《库车地区诸遗址,龟兹文题记》(法兰西学院版)一书中了,它基本上是以克孜尔尕哈(Qyzyl Qargha)为中心,书中公布并研究了壁画5个号、柴泥和石膏雕塑2个号、杂物20个号、雕塑2个号、浮雕2个号、建筑类寺庙和千佛洞内物品12个号、各小遗址中的物品6个号、金属品26个号、各种材料的物品9个号。

伯希和探险团从西域带回的每块雕塑碎片、每块石雕和木头、每叶文书,都被妥善地保存在巴黎的吉美博物馆和国家图书馆中。在吉美博物馆中,还毕恭毕敬地陈列着一个精致的小盒,其中装着黄沙。据说,这是伯氏自西域探险返法后,从其靴子中抖出来的沙子。收藏者可算是忠于职守、用心良苦了。

当然,伯希和西域探险团还留下了不计其数的档案,绝大部分尚有待于整理刊布。伯希和的大弟子韩百诗(Louis Hambis,1906—1978)在世时,曾雄心勃勃地

制订规划,共出版27卷伯希和西域探险团档案。但在实际运作中,这项浩大工程进展缓慢,近40年间,才出版寥寥数卷。自韩百诗于1978年逝世,尼古拉·旺迪埃—尼古拉(Nicole Vandier - Nicolas,1908—1987)夫人于1987年逝世,热拉—贝札尔(Robert Jéra - Bezard)先生于1994年退休,法兰西学院中亚和高地亚洲研究中心于1994年同时被解散,这套档案的出版工作前途渺茫、吉凶难卜。按照韩百诗当时的规划,伯希和西域探险团的27卷档案目录如下:

1.《图木舒克》(图版卷),1961年法兰西学院版。

2.《图木舒克》(文字卷),1964年法兰西学院版。

3.《库车建筑寺院,都勒都尔—阿乎尔和苏巴什》(图版卷),1967年法兰西学院版。

4.《库车建筑寺院,都勒都尔—阿乎尔和苏巴什》(文字卷),1982年法兰西学院版。

5.《库车,石窟寺》(图版卷),尚未出版。

6.《库车,石窟寺》(文字卷),尚未出版。

7.《库车,素描画与速写画》,尚未出版。

8.《库车地区诸遗址,龟兹文题记》,1987年法兰西学院版。

9.《库车,壁画》,尚未出版。

10.《从库车到敦煌之间的诸小遗址》,尚未出版。

11.《伯希和敦煌石窟笔记》6册,1980—1992年法兰西学院亚洲研究所中亚和高地亚洲研究中心版。

12.《敦煌的幡画,风格与图像研究》,尚未出版。

13.《敦煌的织物》,1970年法兰西学院版。

14.《敦煌的幡画》(文字卷),1974年法兰西学院版。

15.《敦煌的幡画》(图版卷),1976年法兰西学院版。

16.《敦煌的幡画,题记研究》,尚未出版。

17.《敦煌的幡画,图像研究》,尚未出版。

18.《敦煌的幡画,风格研究》,尚未出版。

19.《敦煌的版画与白画》,尚未出版。

20.《敦煌的雕塑》,尚未出版。



21—23.《敦煌的壁画》(文字卷),尚未出版。

24—26.《敦煌的壁画》(图版卷),尚未出版。

27.《敦煌的织物》(图版卷),尚未出版。

二、法国学者对于敦煌和西域民族古文字写本的研究

在敦煌文书中,发现了一大批死文字和古文字的文献。如于阗文、粟特文、吐火罗文、突厥—回鹘文、梵文、吐蕃文等。它们揭示了许多历史谜团,成了研究古文明的钥匙,是世界文明史上的宝贵遗产。

对于敦煌粟特文写本研究,也首先是由伯希和开始的。他先后发表过《一卷粟特文—汉文的双语写本》(1911年)、《〈沙州都督府图经〉与罗布泊地区的粟特人聚落》(1920年)等。伯希和又与高狄奥(Gauthiot)合作,研究了一批敦煌粟特文写本,如粟特文本的《粟特文佛说善恶因缘经》和《药师琉璃光如来经》(1920—1928年),此后又刊布了《粟特文书信》(1931年)。高狄奥根据敦煌粟特文写本而编写的《粟特语语法初编》,在他死后,由邦文尼斯特(Emile Benveniste)于1914—1929年间整理出版。伯希和所获粟特文献的主要研究者是高狄奥。高狄奥也研究斯坦因所获的粟特文献。1911年,高狄奥发表《谈粟特字母表》,同年又发表《几个佛教的摩尼教术语》。1911—1912年,他发表《粟特文佛经所用数量词一至十》、《粟特文长爪经》,他又与瓦勒普散合作发表《粟特文转写梵文千眼千臂观世音菩萨陀罗尼经》等。

继高狄奥之后,研究粟特文献的是本维尼斯特。1928年,他写了一篇《论粟特文写本》,做为斯坦因的《亚洲腹地》第2卷的附录;1933年,又先后发表了《粟特文观佛三昧海经残页考》、《大英博物馆藏粟特文佛典考》;1936年,他发表了《安息文和粟特文研究》。他于1938、1939、1951年,又发表了《粟特文研究》3篇。1940年,他出版了《粟特文书汇编》和《粟特佛典文献汇编》两书。后者收录了《人楞伽经》、《鸯掘魔罗经》、《长爪经》、《药师琉璃光如来经》、《佛说不空羂索咒经》、《观音尊敬百论赞》、《戒酒经》、《般若波罗密多心经》、《粟特文转写梵文陀罗尼经》等残卷,1946年,还重新发表了一种粟特文本生故事,纠正了高狄奥的译误。



戴密微早年也曾研究过粟特文《观佛三昧海经》和粟特文《佛为心王菩萨说投陀经》等佛经写本。最近法国的格勒内先生,成了研究敦煌粟特文写本的一大专家。他于1984年在国家科研中心出版了《从希腊征服到伊斯兰化之间粟特人定居民中心的殡葬礼仪》。此外他还发表了一系列论文,如《穆格山粟特文献中的匈人》(1989年)、《从吐鲁番绘画看印度与伊朗的天文学传统的交流》(1997年)、《古粟特字母的历史背景》(1987年)、《粟特宗教的晚期避难地》(1996年)等。法国另一位学者埃狄纳·德·拉·韦西埃尔(Etienne de La Vaissière)于2002年在法兰西学院汉学研究所出版了《粟特商人的历史》一书,其中也使用了敦煌西域粟特文写本。

在于阗文文献方面,伯希和所获除大量佛典外,也有不少史料价值很高的文书和词汇集等。佛典有如《金光明经》、《菩萨行愿赞》、《出生无边门陀罗尼》、《观自在陀罗尼》、《观自在赞颂》、《妙法莲华经》、《阿育王譬喻》、《善欢喜譬喻》、《善财童子譬喻》、《般若波罗密多经》、《文殊师利化生经》等。其中还有历史文书词汇集(梵语—于阗语词汇、突厥语—于阗语词汇、汉语—于阗语词汇)等。此外还有迦腻色迦传(P.2787)、罗摩传(P.2781、2783、2801、2895、2896)和习字作品(P.2028、5537)、医书(P.2893、2889)等。

早在1930年代,伯希和就曾研究于阗文文献,所著《于阗塞语中的几个西域地名》,讨论了于阗文《沙州纪行》的若干地名。这卷于阗文文书就是著名的"钢和泰藏卷",可能出自敦煌,因收藏者钢和泰(Staël - Holstein,1877—1937年)而得名。1920年代钢和泰在北京大学讲授梵文(后在哈佛燕京学社作研究员),故得收藏之便。1929年,挪威于阗文专家柯诺和英国藏文专家托马斯合作发表了"钢和泰藏卷"的释读《敦煌所出两卷中古文书》。此后于阗文文献的整理和研究者主要是英国伦敦大学东方和非洲研究院的贝利教授。1950年代末,法国的哈密尔顿发表过研究于阗文文献的论著。其主要著作有:《关于钢和泰藏卷的研究》、《10世纪于阗突厥语中的不稳定鼻音》、《仲云考族》、《851至1061年的于阗王统世系》等。

在敦煌回鹘—突厥文写本的研究中,法国的主要代表人物是哈密屯(James Hamilton,1921—2003)和路易·巴赞(Louis Bazin ,1921—　)两位大师。

哈密屯于1921年3月14日生于美国堪萨斯州的托皮卡(Topeka),1939年6



月毕业于海兰帕茨高中，然后又分别在劳伦斯的堪萨斯大学和曼哈顿的堪萨斯州国立学院度过了3年的大学生活。1942年春，在第二次世界大战中应征入伍，参加美国海军，经过在华盛顿的一所专门学校受训之后，便被派往美国驻土耳其使馆海军处，先后在安卡拉和伊斯坦布尔，一直工作到1945年5月"二战"结束为止。他1946年离开学校并从海军复员。1946年7月，他赴日本，在美国驻日使馆武官处任文职翻译，后又在东京的盟军翻译部工作，直到1947年8月为止。

1947年9月3日，哈密屯先生在巴黎大学文学系注册。1949年获巴黎大学日本文明和巴黎法国国立东方现代语言学院的日本语言毕业文凭。他于1951年又获取国立东方现代语言学院的突厥文和汉文文凭。1954，他由戴密微主持通过了其大学级博士论文并于1955年出版，这就是《五代回鹘史》。1955年他进入国家科研中心。1968年5月，他又在巴黎大学文学和人文科学系通过三级国家级博士论文并于1971年出版，这就是《回鹘文本善恶两王子的佛教故事》。1983年，由路易·巴赞主持通过了其国家级博士论文并于1986年出版，这就是《9—10世纪的敦煌回鹘文献汇编》。哈密屯博士于1985年访华。他曾长时期担任法国巴黎第三大学的突厥学研究所所长，是当代世界上屈指可数的古代突厥和回鹘语言文献与历史学家。

哈密屯与粟特文专家辛姆斯—威廉姆斯(Sims - Williams)合作，刊布了《敦煌突厥—粟特文写本汇编》，附有法文的译注本；对于其中的突厥文部分，他又与路易·巴赞合作译注，同时还刊布了出自同一地点的一卷汉文和突厥文写本。

除了4部专著之外，哈密屯教授还发表了30多篇文章。其中不少是有关敦煌文书的。

路易·巴赞先生于1921年12月29日诞生在法国卡昂(Cahen，诺曼底的卡尔瓦多地区)。他于1937年到巴黎继续其有关古典文化(法文、拉丁文和希腊文)的高等学业。1939—1943年，他是法国培养政治家的摇篮——高等师范大学古典文学和语言学系的学生，1942年获大学助教职称。由于他非常酷爱基础语言学，故于1942—1945年在法国国立东方现代语言学院学习突厥语。1945年，路易·巴赞先生被法国外交部文化交流司派往土耳其的安卡拉工作，直至1948年才返归法国。他归国后立即被延聘为法国国立东方现代语言学院的突厥语教授，并于1949年在该校继承其师让·德尼(Jean Denys)的教席。此后，路易·巴赞

先生一直在该校(该校后来更名为法国国立东方语言文化学院)任教,到1990年退休为止。他于1950年还同时兼任法国高等研究实验学院的突厥历史和语言研究导师,后又于1978年兼任巴黎第三大学的教授,多年兼任由该校与法国国家科研中心合办的突厥学研究所所长。从1967年起,他又出任法国国家科学研究委员会东方语言文化部的委员,并于1971至1975年、1980至1990年两次出任该部主任委员。

路易·巴赞先生的教学科研工作和出版物涉及到了整个古今突厥语言学。他的国家级博士论文正是1972年12月2日在巴黎第三大学通过的,书名为《古代与中世纪的突厥历法》,后于1991年由法国国立科研中心出版社与匈牙利科学院合作而公开出版时,又更名为《古代突厥世界的历史纪年制》(有笔者中译本)。此书主要涉及到了从公元6世纪到伊斯兰时代的古代突厥历史纪年制。路易·巴赞先生的突厥学研究主要涉及到了在蒙古和南西伯利亚发掘到的古代突厥碑铭、吐鲁番出土的古突厥历书、突厥语的历史和比较语言学,以及突厥—蒙古的语言和文化比较研究。

路易·巴赞先生是法国亚细亚学会(欧洲最早的亚洲研究学会,创建于1822年)的老会员(1943年入会),自1994年起任该学会第一副会长;他于1947年成为法国语言学会会长,并于1971年任该学会执行主席;自1965年起为乌拉尔—阿尔泰学会会员(设于汉堡),并自1968年起任该学会副会长;1957—1971年任国际东方学家联合会司库,并从1971年起至今任该学会秘书长(该学会现已更名为"东方和亚洲研究国际联合会")。他于1967年获法国骑士荣誉勋章,1981年获金棕榈荣誉勋章,1993年成为法国科学院院士。

路易·巴赞先生曾长期任法中友协副主席,并于1985年起任法中友协主席,直到1989年该协会停止活动为止。在此期间,历任中国党政领导人访问法国时,都曾会见过他。

1990年,为纪念路易·巴赞先生的70华诞,他在各国的弟子、同事与挚友们通力合作,出版了一本巨著——《路易·巴赞纪念文集》,拉尔玛塘出版社出版,由设在伊斯坦布尔的法国安纳托利亚研究所编辑,共收入西方当代突厥学名流们的40篇论文,多为高质量的佳作。路易·巴赞先生自己近50年学术生涯中辛勤笔耕的成果结晶——其论文集《突厥民族、文字与人》,于1994年在巴黎阿尔俱



芒(论证)出版社出版,共收入作者的40多篇有关突厥民族学、人类学、语言学和史学的论文。此书出版后评价很高。其中大量使用了敦煌吐鲁番的突厥—回鹘文文书。

在敦煌和西域出土的吐火罗文(龟兹文与焉耆文)写本的研究方面,法国最著名的代表人物,是法国高等实验学院的彼诺(Georges - Jean Pinault)先生。他现已发表数十篇论文。他于1987年,在《库车诸遗址》一书中,发表了龟兹文(乙种吐火罗语)的"过所"、题识和游人题记等。如他于1984年发表的《伯希和龟兹语特藏中的一封寺院书信》,同年发表的《一部龟兹语的佛教剧本残卷》,1991年发表的《西域的吐火罗语写本与佛教文献》等。伯希和吐火罗语写本,尤其是其中残卷,都是由他编目和整理的。

敦煌藏经洞中的藏文写本,在民族古文字写本中的数量最大,它们在伯希和特藏中的比重也很大。正是由于这批写本,法国才出现了一大批著名的藏学家,形成了法国藏学的一大特征。

法国早期的藏学研究代表人物是雅克·巴科(Jacques Bacot,1877—1967)。巴科是法国高等研究实验学院教授、法国金石和美文学科学院院士,1946—1951年间任法国亚细亚学会会长。他1906—1910年前后曾两次赴西藏东南亚部进行考察,穿越澜沧江上游,到达打箭炉(今康定)西北的雅砻地区。他早年曾受伯希和委托编写伯氏劫往巴黎的敦煌藏文写本目录,可惜未能出版。

巴科于1940年与图散(Charles Toussaint)和托玛斯(F. W. Thomas,1867—1950)合作,出版了著名的《敦煌吐蕃历史文书》一书。该书考证了敦煌藏文写本Pt. 1286、1287、1036、1047和1290号等吐蕃古代史文书,首次发表了《吐蕃历史大事纪年》、《吐蕃赞普世系牒》以及《吐蕃小邦王臣传》等稀世敦煌藏文文书,它们为古代吐蕃史的研究独辟蹊径。在此之前,世人对于西藏古代史的研究,主要依靠汉文史籍,以传说为基础的晚期藏文著作,以及零散发现的金石木简等资料。由于敦煌文书是10世纪之前的作品,其中不少甚至是在事件发生的同时写成的,而且也比较系统地涉及到吐蕃的政治、军事、宗教、法律、社会、生活、经济、风俗习惯、历史传说以及天文历法诸领域,所以它们成了研究吐蕃史的直接资料。此后,各国学者对古代赞普世系谱争论不休,揭开了吐蕃松赞干布之前"神话赞普时代"的神秘面纱。



巴科于1956年在《亚细亚学报》第244卷中发表了《8世纪五位回鹘使节对高地亚洲的考察》一文。他在伯希和等前人研究的基础上对Pt.1283作了考释。伯希和在1927年于法兰西学院授课时,就讲解过该文书。这卷写本的内容是出使吐蕃北方民族的使节所写的报告,其中涉及到了中国西北的民族、地理、历史、王统、物产和习俗诸方面,是研究中国西北民族史的宝贵资料。巴科考证出该文书是先用突厥文写成的真实考察报告,后译作藏文,所以他认为使者是回鹘人。

后来各国学者有关该卷敦煌藏文文书的论文均以巴科的开拓性研究成果为基础。事实证明巴科的考释基本正确,使人们更清楚地了解到吐蕃与其北方民族的关系,解决了中国北方民族史上的某些重大问题。

拉露(Marcelle Lalou,1890—1969)女士是法国一代藏学名师。她于1890年8月23日诞生于法国默东,1969年12月15日逝世于巴黎。拉露一生中未获得过任何文凭,全靠自学成才。她由于偶然机会结识了当时法国的印度学、中国学和佛教学大师烈维,随他学习梵文,后来又在巴科的指导下终生研究藏学。

拉露的主要功劳是编写了上文提到的《巴黎国立图书馆所藏伯希和敦煌藏文写本目录》。她还对每卷文书的定名、内容提要、篇幅、纸张、字体特征都作了描述和考证,抄录了经文的题跋和某些主要藏文段落。虽然其中仍有不少错误和遗漏欠妥处,但它至今仍是研究敦煌藏文写本的必不可缺的工具书。

拉露藏学著作共分文字、艺术和图像、语言、文献、宗教、书目、历史和东方学史诸领域,其中有不少涉及到了敦煌文书。

为了纪念拉露80寿诞,法国国家科研中心资助由美洲和东方书店于1971年出版了一部《西藏学论文集》(《拉露纪念文集》)。其中有不少论文就是有关敦煌藏文文书的。

戴密微(Paul Demiéville,1894—1979)是当代法国著名中国学家,也是谢和耐教授的老师。他于1894年9月13日诞生于瑞士洛桑,1979年3月23日逝世于巴黎。戴氏于1909年在伯尼尔中学毕业之后,先后赴慕尼黑、伦敦、爱丁堡和巴黎求学深造。1914年获巴黎大学博士学位,曾先后投在当时西方的中国学名流微席叶和沙畹门下,陆续学习了日文、梵文、藏文和印欧语系许多语种。戴密微1918年在国立东方现代语言学院毕业后,于1919年成为当时设在河内的法兰西远东学院的公费学员。他1919年赴中国考察,1924—1926年间在厦门大学执教



席，讲授梵文和西方哲学。他于1926年赴日本，先任日佛会馆会长，1929—1930年间任佛教百科性刊物《法宝义林》主编。戴密微在远东生活10多年，1930年返法国，先在东方现代语言学院继微席叶(Arnold Vissière，1818—1930)任教，从1945年起任高等研究实验学院历史语言系的研究导师，从次年起继马伯乐主持法兰西学院的中国语言和文明讲座，直到1946年退休。戴氏中国学著作共160多篇(部)，书评100多篇，其中有关敦煌文书者，约占1/4。

戴密微的藏学、敦煌学和佛教学名著，就是他于1952年作为《汉学研究所文库》第8卷而出版的《吐蕃僧诤记》一书。该书涉及到了唐史、吐蕃史、唐蕃关系史、西域史、佛教史、禅宗入藏史、吐蕃进出西域史诸领域。他的学生和事业继承人——原法兰西学院教授和法国希腊金石和美文学科学院院士谢和耐先生，于1979年在《通报》中撰文，称该书"每一条注释都堪称百科全书的一大条目"。日本著名敦煌学家藤枝晃，也称该书是"当代欧洲佛教学和中国学的最高权威"。全书共分两章。第1章根据敦煌写本，论述8世纪时在吐蕃赞普墀松德赞(挲悉笼腊赞，有人认为此人是吐蕃赞普弃隶蹜赞和唐金城公主的儿子)主持下，由汉僧摩诃衍与印度僧侣莲华戒在逻些(今拉萨)就禅宗问题展开的一场大辩论。书中译注了P.4646号敦煌写本《顿悟大乘正理决》。它包括前河西观察、朝散大夫、殿中侍御史王锡作的序，大辩论的汉文档案和摩诃衍呈赞普的三道表章。戴密维在长篇注释中表现了他在梵藏文、佛教教理和经典方面的特长与渊博学问。第2章是史料疏议，译注了大批有关唐蕃关系的敦煌汉文文书(包括被吐蕃俘去的唐人诗文残卷)。他首次刊布了一大批有关唐蕃关系的敦煌写本，提供了许多不见诸汉藏史籍的资料。书中关于沙州(敦煌)于贞元三年(787)陷落入吐蕃的结论，现已成为西方普遍接受的观点。此书实际上曾得到我国学者王重民多方面的帮助。

这次僧诤对于藏传佛教史，尤其是对于禅宗入藏史具有决定性意义。但这一事件不见诸汉文典籍，惟有晚期根据传说或第二手资料写成的藏文著作《拔协》(14世纪)、《王统世系明鉴》(1388年)、布顿《善逝教法史》(1322年)及《贤者喜宴》(1545—1565年)中略有记载。敦煌藏文写本中也有记载(如Pt.823号)。但敦煌写本与晚期藏文著作中的记载完全不同，主要是表现在有关这次僧诤的结果问题上。藏文著作认为是印度人获胜，吐蕃赞普反对汉僧摩诃衍一方。敦



煌写本却认为汉僧于辩论中大获全胜,吐蕃赞普允许摩诃衍等在吐蕃传播禅宗并取得了很大成功,包括王室成员在内的一批吐蕃人皈依禅宗,只是由于吐蕃王宫某些大相"谋结朋党",汉僧才受迫害。藏文著作是晚期的传说,敦煌写本则是在事件发生之后不久或是同时写成的,为该档案作序的世俗文人王锡就是见证人,奉大师之命作序,所以它更为翔实可靠一些。

戴密微1960年在冢本善隆祝寿文集《佛教史论丛》中发表了《有关中国禅宗的两卷敦煌汉文写本》,其中S.2672号敦煌写本也是有关这次僧诤的,基本与P.4646号相同,但多20页,个别措辞和句子也略有小异。戴氏对这两卷写本对勘,互相参照作了校正,使之成为一部非常宝贵的小部佛典。

戴氏著作发表40多年来,对这次僧诤的争论越来越强烈。意大利藏学家图齐(G.Tucci,1894—1984)于1958年在《小部佛典》第2卷中,根据晚期藏文史料,尤其是根据《贤者喜宴》而反对"拉萨僧诤会"一说。他认为这场大辩论是在桑耶寺举行的。提出了"桑耶寺僧诤会"之说。1964年,日本禅宗研究专家上山大峻又发现了一卷叫做《大乘二十二问本》的敦煌汉文写本,其内容也是针对这次僧诤的。他于是便得出结论,认为共举行过两次讨论会,第一次摩诃衍获胜,第二次莲花戒获胜。

戴密微1970年在《通报》中发表过10余万字的书评《敦煌学近作》,对日、前苏联、法、美、意、匈、新加坡以及我国港台22篇(部)敦煌学著作作了评价。他改变了自己的观点,放弃"拉萨僧诤"之说而接受"吐蕃僧诤"("僧诤"实际上就是佛教中所说的"结集",梵文作Sangiti)一说。他认为从未举行过一次或两次面对面的僧诤会,只不过是持续了数年的一场笔墨官司,因而建议将其书易名为《吐蕃僧诤记》。今枝由郎1975年在敦煌藏文写本中找到了有关这次僧诤的藏文文书,也支持"吐蕃僧诤"一说。日本一批后起之秀也参加了这场辩论。戴密微1979年在《敦煌学论文集》第1卷(于他死后出版)中,发表了《从敦煌写本看汉传佛教传入吐蕃的历史》,对这批日文著作作了分析。他又根据《历代法宝记》和《楞伽师资记》等敦煌汉文写本以及《拔协》等晚期藏文著作,而提出由无住(714—774)及其师无相(684—762)为代表的四川"成都宗",在禅宗传入吐蕃中所起的作用。新罗僧无相就是《拔协》中的金和尚。曾于750—760年间会见墀松德赞的使者。



石泰安(R.A. Stein,1911—1999)是当代法国最有权威的藏学家,也是法国少有的几个能同时熟练地运用汉藏两种文字史料的藏学家。石泰安1911年6月13日诞生于德国施韦茨,在柏林大学获得汉语文凭后,为逃避法西斯对犹太人的迫害,于1933年迁居法国,次年就获得法国国立东方现代语言学院的汉语文凭。他在第二次世界大战期间,于印度支那参加抗日战争,先后任山炮炮兵和法军司令部翻译,曾一度被日本侵略军俘虏。他于1946—1947年间被法兰西远东学院派往中国昆明、成都、北京和内蒙古等地区考察,后又在巴黎大学北京汉学研究所工作。他1951年任高等研究实验学院第四系教授,1954和1966年两次对包括锡金在内的喜马拉雅山麓进行考察。1966年后,石泰安任法兰西学院教授,主持西藏社会文明讲座,1981年10月退休后曾任该院名誉教授。

石泰安先生长期从事西藏文化史研究。其名著《西藏的文明》于1962年在巴黎刊行第1版,1971年由山口瑞风和定方晟译成日文,在东京出版;1972年由英国德赖弗译作英文,在伦敦出版,1982年又在巴黎出了增订第2版;1985年在中国出版了笔者的汉译本;1994年出版法文第2版的英译本。其中使用了不少敦煌文书。

石泰安先生有关敦煌文文书的主要论文有:《桑耶寺古史〈拔协〉》(1961年)、《有关吐蕃古代史的两条注释》(1963年)、《圣神赞普名号考》(1981年)、《敦煌藏文写本综述》(1984年)、《喇嘛教跳神中的身相信仰》(1957年)、《顿悟》(1977年)、《敦煌藏文写本中有关苯教仪轨的记述》(1971年)、《有关吐蕃苯教殡葬仪轨的一卷古文献》(1970年)、《未诠释过的摩羯罗嘴》(1977年)、《有关金刚橛的古文献》(1978年)、《吐蕃赞普墀松德赞在选择佛教为国教时有关摩尼教的记载》(1980年)、《对古代吐蕃和于阗密教阐述的一种特殊方式》(1987年)、《唐蕃会盟时的盟誓仪式》(1988年)、《印度和西藏的神话》(1985年)等。

石泰安在晚年曾撰写系列文章《吐蕃古代文献汇编》,以敦煌藏文写本为基本史料。他已于《法兰西远东学院学报》中发表了5篇,第1篇于1983年发表,标题是《敦煌写本中印度文—藏文和汉文—藏文翻译的两种辞书》,主要是论述了运用于梵文—藏文翻译的《翻译名义大集》以及在敦煌写本中发现的汉—藏辞汇辞书。第2篇于1984年发表,主要是论述《吐蕃赞普时代的告身中使用譬喻的习惯》。第3篇《论祖拉及吐蕃巫教》发表于1985年。第4篇《有关吐蕃早期佛教



的传说》发表于1986年。第5篇《两卷敦煌写本中的儒教格言》,发表于1992年。其中特别有意义的是第3篇。它是石泰安教授与麦克唐纳夫人论战的一篇文章,主要是针对下文将提到的麦克唐纳夫人的《敦煌吐蕃历史文书》一文而提出了不同观点。特别是有关"祖拉"(gcug - lag)的辞义问题。麦克唐纳夫人认为,"祖"或"祖拉"是吐蕃佛教之前的宗教的专用名词。它如同"神仙教法,犹如天际一般辽阔。它包括一种全面的世界观和时空观",其特点是"一种系统的且肯定是在佛教传入之前形成的宗教体系",被松赞干布于7世纪时定为"王家宗教"。石泰安则认为"祖拉系指一种智慧、一种艺术、一种科学和手段",对于松赞干布来说则明显是一种"治国术",绝不会是指"天命"。此外,他们在对一大批敦煌吐蕃历史文书的断代、具体诠释方面都有很大的分歧。

比利时鲁汶大学出版了一套《献给石泰安教授的论文集》,共有5卷,其中包括大批藏学论著,均出自石泰安的弟子及同事之手,作为比利时汉学研究所《汉学与佛学论丛》专刊号出版。有关敦煌吐蕃文书的论文,也占很大份量。

麦克唐纳(Ariane Macdonald)夫人是高等研究实验学院的研究导师,法国当代女藏学家拉露的门生,犹太血统。自从她与其夫亚历山大·麦克唐纳离婚后,又改名为阿丽雅娜·斯巴尼安(Ariane Spanien)。麦克唐纳夫人的代表作是她于1971年在《拉露纪念文集》中发表的长文《伯希和敦煌藏文写本第1286、1287、1038、1047和1290号释读,兼论松赞干布时代吐蕃王家宗教中政治神话的形成》。由于她考释的是几卷敦煌吐蕃历史文书,所以该文一般都被称为《敦煌吐蕃历史文书考释》(此书有笔者中译本,青海人民出版社1991年版)。全文共200页,实际上形成了一部专著。她在巴科《敦煌吐蕃历史文书》的基础上,作了进一步深入探讨。这是一篇很全面的论文,它超越了历史的范畴,对吐蕃佛教之前的宗教具有全新的看法。她把古代文献与晚期传说中的松赞干布作了一番比较,不同意把吐蕃古代宗教称为"苯教",因为在敦煌吐蕃文书和金石文献中都找不到这种提法。文中认为吐蕃赞普主要是崇拜神山,其权力是以两条原则为基础的:他们都自称是占卜之神,因而具有布施和巫术的本领;他们依赖"祖拉"的永恒不变。她认为"祖拉"是吐蕃佛教之前的宗教,从中发现了汉族观念对吐蕃的影响。布隆多夫人于1973年在《亚细亚学报》中撰文总结法国1923—1973年这50年的西藏学研究时,以及在1979年巴黎国际敦煌学术讨论会上的报告中,一



再强调此文具有划时代的意义,打乱了人们对于吐蕃佛教之前古代宗教的全部观念。近年来法国对敦煌藏文写本的研究,大都是围绕着她提出的问题而展开的。

麦克唐纳夫人最大的功劳是她在石泰安先生的指导下,与今枝由郎等人合作,分别于1978年和1979年影印发表了两辑《巴黎国家图书馆所藏敦煌藏文文书节选》。第1辑中发表了巴黎国立图书馆的56卷和伦敦印度事务部图书馆斯坦因特藏中的2卷敦煌写本;第2辑中发表了巴黎的105卷和伦敦的1卷。他们为这两辑文书撰写了序言和说明,对每卷写本都作了提要,指出了其标题、内容、纸张、字体、篇幅及研究情况。这批敦煌藏文文书被公诸于世,有力地推动了世界各国对敦煌藏文文书的研究。

布隆多(Anne - Marie Blondeau,1935—)夫人是高等研究实验学院宗教学系的研究导师,现任法国西藏研究中心(由高等研究实验学院和法兰西学院联合组成)的主任,兼任1986年创建的法国国立科学研究中心第1229组(西藏高原语言和文化研究组)的主任。

布隆多的西藏学代表作是她1972年于日内瓦出版的《有关西藏的马体结构与医马术的敦煌文书》,作为《高等研究实验学院东方高等研究丛书》之一刊行。书中译注了Pt.1061—1066号中有关吐蕃养马术及医马术的文书,然后又与《丹珠尔》中的记述作了比较。她在其作为兽医专家的丈夫帮助下,研究这个一般人不敢涉足的难题。布隆多夫人写过多篇利用敦煌文书研究吐蕃苯教的论文。

今枝由郎(Yoshiro Imaeda,1947—)诞生于日本爱知县,后毕业于京都大学。1972年赴法国学习。现于法国国家科学研究中心工作。今枝由郎除了与麦克唐纳夫人合作出版《西藏艺术论集》以及《巴黎国立图书馆所藏敦煌藏文文书选》之外,还有大量藏学和与敦煌藏文写本有关的论著。

今枝由郎1981年在日内瓦—巴黎出版了《生死轮回史》的专著,作为法国高等研究实验学院第4系的《东方高等研究》丛书第15卷刊行。书中主要是译注了有关《生死轮回史》的一大批敦煌藏文写本。《生死轮回史》的故事梗概大致如下:天神俄巴尔国王暴卒,其子仁钦希望他能还阳、得到幸福并能重新见到他。仁钦先后向各自具有独特本领的35位大师求援,他们均无能为力。他最后在摩揭陀国会见了佛祖释迦牟尼,佛陀向他解释了生死轮回法并向他推荐了《大佛顶



尊胜陀罗尼经》。该故事诞生于800年左右,是对须大拿(诺桑王子)朝圣故事的改编。

今枝由郎最大的贡献是于1986年与库洛伊合作编辑出版了《西藏研究目录》的巨作。其中搜集了各种文字的西藏研究著作、论文、资料目录11822条,包括了世界范围内有关敦煌文文书的著述与论文目录。它成了现在从事西藏研究的一本必备的工具书。

今枝由郎的另一大功劳是他于1991年与日本藏学家武内绍人共同推出了《巴黎国立图书馆所藏敦煌藏文文献选》第3卷。这是部巨著,主要是对敦煌藏文写本按音节进行检索的工具书,其中共收入巴黎国立图书馆所藏伯希和敦煌藏文写本162卷,伦敦印度事务部和大英博物馆的斯坦因特藏6卷,共168卷。这是继1978—1979年出版的这套《敦煌藏文文献选》第1—2卷之后的又一大工程。

今枝由郎有关敦煌吐蕃文书的论文还有目录如下:《有关吐蕃僧诤会的敦煌藏文文献》,载《亚细亚学报》第263卷(1975年);《对藏文本〈甘珠尔〉和〈丹珠尔〉的汉文本的整理》,载《西藏艺术论集》(1977年),23—51页;《敦煌写本中的六字真言唵嘛呢叭咪吽初探》,载《敦煌学论文集》第1卷(1979年),由苏远鸣主编,日内瓦—巴黎德罗兹书店版;《Pt.1291号写本之汉文原文的考证,〈战国策〉的藏译文》,载匈牙利《东方学报》第34卷(1980年);《敦煌写本〈文殊师利根本仪轨〉的藏文本节录》,载《敦煌学论文集》第2卷(1981年),由苏远鸣主编。

吴其昱是华裔法籍学者,祖籍江苏,西南联大毕业生。他原任国立科研中心研究员,国家级博士。他的研究领域相当广泛,包括文学、历史、宗教、语言、文字诸领域。其藏学著作主要是研究敦煌藏文写本。他于1971年在《拉露纪念文集》中发表了《台北中央图书馆藏敦煌藏文写本考察》,研究了台北藏4卷藏文写本。1976年又于香港《敦煌学》第2辑中发表该文的汉译文。他写过数篇关于禅宗入藏的论文,分别在港台杂志上发表,如《卧轮禅师逸语敦煌藏文〈伯希和1—6号〉译文考释》(1979年,《敦煌学》第4辑)、《卧轮禅师出家安心十功德蕃本试释》(1980年,台湾《珠海学报》第11期)和上文的修订稿(1982年,《敦煌学》第5辑)等。



三、法国汉学家对敦煌汉文文献的研究

法国汉学界,对于敦煌汉文文献的研究,当然也应首推伯希和了。他于1908年在千佛洞就写下了《在甘肃发现的一个中世纪藏经室》。同年,他又致信法国地理学会《我们在西域的科考和探险》,1909年发表了《伯希和西域探险团探险记》,1910年发表了《高地亚洲3年探险记》等报告。他还陆续发表了《敦煌千佛洞》(1914年)、《某些藏文名称的汉文对音》(1915年)、《〈书经〉和〈尚书释文〉》(1916年)、《一卷带有藏文对音的〈千字文〉写本》(1920年)、《敦煌石窟图录》(6卷,1924年)、《敦煌壁画与欧莫弗普尔山的珍画》(1928年)、《中国印刷术的起源》(1953年,遗作)等。

伯希和自1908年于西域探险后归国不久,法国的最高学府法兰西学院便于1909年为他专门设立了一个西域语言、历史和考古讲座。伯希和于1920年才着手为他携回巴黎的敦煌汉文写本编了一个简目,后于1926年由日本学者羽田亨在日本京都发表。1926年,伯氏又与羽田亨合作影印发表了《敦煌遗书》第1套,主要包括《慧超往五天竺国传》、《沙州地志》等10余种珍贵遗书。1937年,他又与羽田亨、神田喜一郎等合作,影印发表了一套《敦煌秘籍留真》。这些文书都是伯氏在藏经洞精心挑选的。

继伯希和之后,法国汉学家中研究敦煌汉文文书的有马伯乐。马伯乐(Henri Maspéro,1883—1945)也是沙畹的弟子,伯希和的同门师兄弟,法兰西学院教授,法国金石和美文学科学院院士。马伯乐在法国敦煌学方面的贡献,主要是刊布、考证和研究了英国探险家斯坦因(A. Stein,1862—1943)第3次中亚探险(1913—1915)所获的汉文文献。这就是他完稿于1936年,直到1953年才出版的《斯坦因第3次中亚探险所获汉文文献》一书。马伯乐这样做,实际上是继承了其师沙畹的一项重大事业。斯坦因于1900—1901年的第1次与1906—1908年的第2次西域探险期间,所获的汉文文献,有2000余件都委托给沙畹整理、考证、研究和刊布。这批汉文文献共分3部分:700多件竹简和木简,于1907年在距敦煌之北的中国土长城一带发现,应断代为公元前98年到公元153年之间。在敦煌以西800公里左右的楼兰发现的230件木质或纸质文书,应断代为公元



3—4世纪;唐代(7—9世纪)的40多种纸卷写本,出自西域的不同地点。沙畹于1913年在牛津出版了《斯坦因在东突厥斯坦沙漠中发掘到的汉文文献》。马伯乐继其师之后,整理刊布并研究了斯坦因第3次西域探险所获的汉文文书。他于1920年共接受930件木质与纸质文书。他从中精选607个号,并将这些文献分成5个发掘地:敦煌、楼兰、吐鲁番、塔里木盆地、黑城。其时代分别为:汉、晋、唐、西夏—元代。这是法国老一代汉学家们参与敦煌和西域文书研究的情况。

从1950年代初开始,戴密微便向西方揭示了敦煌写本对于中国文学史的重要意义(《汉文俗文学的起源》,1952年)。他着手翻译和分析了一批数目相当多的受佛教感应的俗文学文献。对于其中的大部分文献(《齖魺新妇》,1959年;《唐代变文看胡族习俗》,1962年;《唐代的入冥故事》,1976年),戴密微还出版了两部重要著作。首先是《敦煌曲》(1971年),这是由饶宗颐研究并由戴密微翻译的说唱曲子集;其后是两部民间诗歌集的译本,即《王梵志诗集》和《太公家教》的译本(1982年)。他的许多弟子都走上了这条道路。苏远鸣翻译和比较了多种语言的《孔子项橐相问书》(1954年)。陈祚龙搜集了敦煌的名人貌真赞(《唐与五代敦煌名人貌真赞》,1970年),研究了婚姻习惯(《9世纪下半叶敦煌的婚礼与婚装》,1972年)和著名的王敷的《茶酒论》(1961年)。戴密微对中国中世纪文学的这些研究,其贡献必然会推动在远东的研究。

在佛教领域中,戴密微也为此做出了自己的贡献。除了其《吐蕃僧诤记》之外,他还在多年间于自己的授课中讲述禅宗文献,如慧能的《六祖坛经》(1944—1947年)和《神会和尚语录》。这些文献是由胡适于1926年在敦煌写本中发现并汇辑而成的。这后一批文献又由谢和耐译成法文(1949年和1954年);前一批却被多次译成英文,近期又由卡特琳娜·杜尔莎莉(Catherine Toulsaly)译成法文(1992年)。1994年,郭丽英出版了一部《中国5—10世纪佛教中的忏悔与忏仪》的博士论文,其中利用了敦煌写本。此外,多种有关佛教传入中国和佛教教理书的写本,已由梅弘理(Paul Magnin)介绍和翻译(《〈佛法东流传〉的古版本》,1981年;《从3卷中观宗汉文经文看超越思惟的体验》,1984年)。苏远鸣从一种不同的角度着眼,对民间佛教的修持颇感兴趣,特别是有关祈祷历和斋日历的写本,将佛教与道教的修持联系起来了(《地藏菩萨十斋日》,1979年;《敦煌写本中的每年12日历》,1981年)。佛道两大宗教中的这种交流及其内容的某些结合,是



一种很强烈的感应。除了苏远鸣之外，该课题还吸引了其他数名科研人员，如索安士(Anna Seidel，《太上灵宝老子化胡经》，1984年)，她是由苏远鸣先生培养的出蓝弟子；艾丽白(Danielle Eliasberg)、侯锦郎和梅弘理也参与了这些有关民间宗教修持的研究，写出了有关大傩仪轨(艾丽白《敦煌写本中的"儿郎佛"》，1981年；《敦煌写本中的大傩仪轨》，1984年；《敦煌写本中的上梁丈》，1993年)、埋葬动物时的祈祷文(艾丽白《中国古代和中世纪的动物陪葬仪轨》，1993年)或制造还愿物(侯锦郎《敦煌写本看印沙佛仪轨》，1984年)时的祈祷文，或者是有关斋琬文(梅弘理《敦煌写本中的斋琬文》，1992年)的论文。王杜丹出版了一部有关地藏菩萨的博士论文。

第二次世界大战之后，敦煌学研究略有转机。由于对逐渐变得系统起来的各不相同特藏的探讨，敦煌学研究取得了超乎寻常的发展。在法国，这种迅速发展的伟大倡导者无疑是戴密微先生。戴先生从1944年起，便将他在高等研究实验学院和法兰西学院的大部分课程，都用于分析和翻译宗教或文学领域的佛教写本。直至其生命的最后，敦煌始终是戴先生的研究中心。他通过其教学而导致了一大批敦煌学家的诞生。如艾丽白有关敦煌写本中乌形押的文章(《敦煌汉文写本中的乌形押》，1979年)；陈祚龙对于悟真和尚的研究(《悟真的生平与著作》，1966年)；苏远鸣有关地藏的众弟子(《中国的图像札记，地藏及其诸弟子》，1966—1967年)、瑞像(《敦煌石窟中的瑞像图》，1984年)或有关绘画的题识集(《敦煌壁画题识集》，P.3304背研究，1981年)的研究，魏普贤研究刘萨诃的文章(《刘萨诃的传说与图像》，1984年)。侯锦郎从事的对一座寺院器物历的分析，他提出了某些既属于艺术又属于经济范畴的问题(《敦煌龙兴寺的器物历》，1981年)。

道教写本首先主要是在日本被检索编目和利用。在法国，吴其昱是最早介绍和复原了道藏原文的学者之一(《7世纪的未刊道藏〈本际经〉》，1960年)。从此之后，以敦煌写本为基础的道教研究，在康德谟(Max Kaltenmark)和施舟人(Ch. Schipper)的推动下，在法国蓬勃发展起来了。劳格文(John Lagerwey)指出了6世纪时一部类书《无上秘要》的重要意义(1981年)。穆瑞明(Christine Mollier)通过对《洞渊神咒经》的研究，阐述了中国人有关世界末日的观念(1990年)。该经文的不同抄本还使左景权论证了道藏不同文本的演变过程(《论〈洞渊神咒经〉的



形成》,1984年)。康德谟和施舟人本人却很少触及敦煌学,但前者写了一篇有关在《本际经中出现的神》的鼓动性文章(1979年);后者却关心道教天师们的受符仪轨和品级的问题(《敦煌写本中的道教品级问题》,1985年)。

对于其他宗教,在敦煌写本中则很少有描述,但稀有的几件文书,却可以使人更好地了解来自波斯的宗教,对中国社会各界的影响。首先是摩尼教,沙畹和伯希和早在1911年就已经强调了它的重要意义。早在1911—1913年,伯希和便与沙畹合作,发表了《在中国发现的一卷摩尼教残经》。近期,尼哈尔·塔札朵(Nahal Tajadod)又出版了一部论述摩尼教汉文教理书的译本(《摩尼—光明佛,中国的摩尼教教理书》,1990年)。但这些文献应该由在吐鲁番出土的大量粟特文或回鹘文文献的发现来补充。景教在中国也曾获得过某种程度的圣宠。在已经发现的文献中,《景教三威蒙度赞》(Gloria in excelsis Deo)是吴其昱特别注意的内容(《〈景教三威蒙度赞〉研究》,1984年)。

对于经典和儒教的研究,在法国则未曾取得过太大的成就。上文提到过伯希和1916年发表的一篇有关研究《尚书》卷子的文章。相反,文学却受到了特别的青睐,无论是指吴其昱研究《珠英集》未刊诗或文集的研究,对于诗歌的研究(《贯休的三首未刊诗》,1959年;《〈珠英集〉的两残卷》,1975年;《〈珠英集〉中的14位诗人》,1981年),还是曾翻译过唐拓温铭(《巴黎国立图书馆藏唐拓〈温铭〉考》,1958年)的陈祚龙,都取得了巨大成功,在敦煌发现的温铭拓片是现知最古老的拓片之一。特别是敦煌俗文学,变成了一种特别受宠的研究对象,也首先是自戴密微先生开始。

有一类写本则很少有人研究过,这就是与科学和占卜有关的写本类别。医学和药学文书也未受到很大注意。占卜领域长时期在中国和日本被普遍地忽略了。法国的研究人员独辟蹊径,从而可以使人更好地将这些占卜法以及作为其基础的观念,均断代于这样一个时代,敦煌资料之外的其他资料无情地付诸阙如。这样一来,茅甘(Carole Morgan)得以研究了根据乌鸣(《敦煌写本中的〈乌鸣占凶吉书〉新论》,1987年)或犬类行为而占凶吉(《敦煌写本中的犬占》,1983年)以及堪舆的某些方面(《敦煌写本中的〈五姓修宅〉文书》,1984年)的文书;马克(Marc Kalinowski)浏览了论述用数字占卜的各种写本(《敦煌写本中的数字占卜法》,1987年;《法国学者对敦煌占卜文书的研究》,1994年);戴仁触及到了解梦



书的问题(《敦煌写本中的解梦书》,1981年)。现在,在马克的推动下,一项刊布和研究与科学及前科学有关的全部写本的庞大计划正在筹划中,他于2002年出版了一部巨作《中国中世纪的占卜法》。

有关敦煌文书中的书籍、纸张和文献载体的历史。这些问题主要是在欧洲而不是在远东被提出来的。从西域写本的最早发现起,纸史学家们便探讨它自中国缓慢地传向西方的过程,作了考证性分析。至今所发现的最古老文书中的某些刊本文献作出的重要揭示,已经先由美国的卡特(Thomas F. Carter,1925年)、后由伯希和(1957年)强调指出过。对写本的物质分析(也就是人们现在称之为"表象分析"者)以及古文字研究,其传统作法在敦煌写本中已经具有相当古老的历史了。戴仁沿藤枝晃的足迹前进,致力于探讨敦煌写本物质特征的不同方面(《敦煌写本中的册子卷》,1979年;《敦煌写本的纸张》,1981年;《敦煌的经折装写本》,1984年;《台北藏敦煌写本的表象研究》,1985年;《敦煌纸张的纤维分析与写本的断代》,1986年),同样也重新论述了由某些写本特藏提出的问题。这些特藏或正确或错误地被怀疑为赝品(《敦煌吐鲁番写本研究的方法论》,1984年;《敦煌吐鲁番写本的物质分析》,1985年)。文学研究也是一个还很少探讨过的研究方向,它只能依靠一种坚实可靠的传统来进行。文字在古代著作中与书法的关系十分密切。藤枝晃在这一问题上也作出了强有力的推动。至今已完成著作的目的,依然主要在于对抄本断代,尤其是涉及到了其准确的外表、武后新字(戴仁《敦煌吐鲁番写本中的武后新字》,1984年)。或避讳字(苏远鸣《敦煌汉文写本的断代》,1990年)、对有误的佛经抄本的校勘(施内德《一名印度和尚的五台山行记》,1957年)等。有关稿本著作的制作、流通和保护问题,戴仁也有所触及(《写本时代的中国藏书》,1991年)。

1973年,戴密微先生主持了法国科学研究中心与法国高等实验学院联袂建立了法国敦煌学研究组。该组成立后,聚集了苏远鸣、梅弘理、戴仁、艾丽白、吴其昱、侯锦郎、郭恩、郭丽英、王杜丹、施奈德、童丕、马克、马若安等一批精兵强将。该研究组的主要工作是为伯希和敦煌汉文写本编目,他们承担的3—5卷已出版。另外,该研究组还出版了4卷《敦煌学论文选》,主持召开了几次国际敦煌学讨论会。到20世纪90年代,其任务已基本完成,该小组改组成了写本,拓片与图像研究组。法国的敦煌学研究成果,在很大程度上要归功于该组。



四、谢和耐教授对法国敦煌学的贡献

法国著名汉学家谢和耐(Jacques Gernet,1921—)教授的生平与主要汉学著作,笔者已作过简单介绍(《中国与基督教》附录:《法国著名汉学家谢和耐教授小传及其主要著作目录》,370—383页,上海古籍出版社2003年版)。故于此不再更多地重复其生平事迹与众多著作。

1952年,谢和耐受戴密微先生的委托,编写巴黎国立图书馆所藏伯希和敦煌汉文写本特藏的目录。这项任务成了进一步深入开发利用该特藏之财富的一次宝贵机会,也是他发表多种论文之缘起,最后作为其博士论文而于1956年出版了《中国5—10世纪的寺院经济》一书。这部著作的意义既在于其资料的选择(大都是未曾刊布的第一手资料),又在于其研究的方法和方向。其基本内容很丰富,由谢和耐阅读写本时积累的有关经济事件的资料组成,但也有正史以及作者很熟悉的佛教文献。他研究过的全部原始资料都是经济性的和具体的,并且与处于历史中的一种集合心理学现象联系起来了(该论著的新奇特征和价值正在于此)。谢和耐于其导言中指出:"我希望研究的,正是经济与法律事项、社会结构、习惯做法和行为之间,有时是很密切的关系和联系。"它主要是一部经济学家的著作,而不是宗教史学家的论述。对于宗教、经济和社会现象之间互相影响的这种分析,是在并不教条性地注重哪个领域高于其他领域的情况下完成的,这就可以使人揭示这一套复杂活动的全部真相。由此便可以看出,如果经济现象不能离开宗教现象,而且又不是始终都支配宗教现象;那么佛教运动的强大和自发特征便会强迫人接受新的和大量的做法。这些做法又不符合一种合理的经济法则,甚至相反,似乎却往往会向它们挑战。这种研究的另一个重要方面,则是其内容系根据一种长远的历史观点来处理的。"印度遗产"被作了详细描述,他对使从这种模式继承而来的戒律和制度与中国社会相适应的过程,也作了同样处理。他提出了佛教运动的衰落问题,其最早的迹象从公元8世纪起就已经出现了。谢和耐教授从两方面探求其原因:一方面是在"佛教本身的内部矛盾和最有利于佛教发展的背景中,寻找一种世人可以称之为商业思想的心理状态(追求利润趋向于变成其目的本身),它也正是在这种背景中形成的";另一方面是在社会关系向一种社会分裂方

向发展的伴发性变化中寻找。为了适应时代的趋势,佛教也放弃了与旧关系体系的残余作斗争。从而放弃了它那保障社会凝聚力的特色。从其普遍性中获得力量的佛教,在此则失去了其灵魂并仅以蜕变的形式维持下来了。

谢和耐教授是于 1956 年在当时设于西贡的法兰西远东学院,发表其博士论文《中国 5—10 世纪的寺院经济》的。书中根据汉籍、大藏经和敦煌文书而分析了从南北朝到五代期间的中国寺院经济。书中对佛图户、寺户、僧祇户、常住百姓、碓户、梁户、长生库、社邑、三阶教无尽藏都作了深入探讨。他成功地把汉文载籍、译自印度梵文的大藏经(特别是律部经文)和敦煌文书资料结合在一起,互相比照印证。浦立本(E.G.Pulleyblank,1922—)于 1957 年在莱顿出版的《东方经济社会史学报》第 1 卷第 1 期中发表书评,给予此书很高的评价。美国著名汉学家芮沃寿(Arthur Frederick Wright,1913—1976 年)在《亚洲研究杂志》中发表书评称此书"朝着用西方现代科学标准来编写中国史的方向,迈出了重要的一步"。它至今仍是法国研究敦煌经济文书的惟一一部重要著作,于 1983 年重印。1995 年,傅飞岚(Franciscus Verellen)将此书译作英文,在纽约哥伦比亚大学出版社出版。

谢和耐沿着其对敦煌写本研究的势头向前发展,一鼓作气于 1957 年于《通报》第 45 卷,第 1—5 期中,发表了一篇长文,叫做《从敦煌卖契看中国 5—10 世纪的专卖制度》。他依靠了仁井田陞有关唐宋时代法律文书的著作,但仅将其内容局限在惟一的一类契约(卖契)中,对这种法规的运作本身作了分析。由于他清醒地知道,在中国和西方,"同样的术语并不涵盖同样的事实",所以他力求精心翻译和论证了 10 多种经过选择的契约,可以作为对专卖制度运作本身的一种分析的基础。这种分析超越了简单的法律研究范畴,它一直扩大到了心理机制的范围,而这些机制又是中国专卖法律观念的基础,同样也解释了其新颖特征,特别是在诸如实物与价格之间交易的意义、缔约各方的地位和文契的价值方面更为如此。他根据几卷伯希和和斯坦因敦煌写本,而分别研究了出售黑牛、小头钏、家妮子、屋舍、房基地和坟田的买卖契约。他于 1979 年在《敦煌学论文集》第 1 集中发表的《在敦煌写本中发现的一项缓税请牒》,主要是研究了伯希和敦煌写本 P.2155 号。1966 年在《献给戴密微先生的汉学论文集》第 1 卷中发表了《敦煌写本中的租骆驼旅行契》的论文,主要是研究有关租骆驼的伯希和敦煌写本 P.2652、3448 和 2825 号,斯坦因敦煌写本 S.1403 号以及北京图书馆收藏的几卷



敦煌文书。他还曾为编辑《伯希和敦煌汉文写本目录》第1卷的工作作出了贡献。1949年发表了《荷泽神会大师遗集》,它实际上是对胡适所著以敦煌残卷为基础的《神会和尚遗集》一书的译注文。1956年,他又发表了《神会和尚集补遗》。

谢和耐先生所从事的敦煌寺院经济文书的研究,现在已有接班人了。这就是童丕(Eric Trombert)先生。

童丕是1973年由戴密微创建的敦煌写本研究组的成员,该小组曾由苏远鸣领导了20多年。在编写法国巴黎国立图书馆所藏伯希和敦煌汉文写本目录的范畴内,他承担了对具有经济和社会特征的写本的处理。他是一部有关敦煌借贷契约(便物历)的论著的作者,其中作为比较也使用了在新疆(吐鲁番、于阗和龟兹)发现的同类文书。其著作的新奇之处在于使用了迄今已知的所有契约(现今分散在北京、巴黎、伦敦和圣彼得堡的各特藏中),同时也在于用信息化处理引自这些文书的全部资料。这种处理法用于编制一部很有意义的资料集,不仅涉及到借贷的机制,而且还涉及到了与经济社会史和物质生活(农作物、农活历法、制造和交易各类织物、饮食习惯、旅行方式等)有关的各种问题。这就是他于1994年在法兰西学院汉学研究所出版的《敦煌的信贷,中国中世纪的物质生活与社会》一书。他于1994年在《通报》中发表了《10世纪敦煌的借贷人》。1996年,又发表了《从敦煌账册看二月八日的节日》等。从1995年秋季起,童丕承担了高等研究实验学院(第4系)有关中国中世纪经济和社会的一个讲座,现在正从事根据敦煌吐鲁番写本对物质文化和日常生活不同方面的研究。

综上所述,法国汉学界的敦煌学研究历史悠久、成果丰硕、人才辈出,颇令国际敦煌学界刮目相看。这其中既有伯希和、沙畹、马伯乐、戴密微等老一辈学者们筚路蓝缕,开先河之功绩;也有谢和耐、苏远鸣、哈密屯、巴赞、石泰安这样一批中间学者承上启下、继往开来,形成了法国敦煌学的鲜明特征,确立了法国在国际敦煌学界领先地位那孜孜不倦的努力;更有戴仁、童丕、马克、梅弘理、艾丽白这样一批后起之秀锦上添花,使法国敦煌学研究在欧美国家中力拔头筹。在一个多世纪的法国三代敦煌学家中,谢和耐教授是承前启后时代的领军人物。他将法国敦煌学研究带入了一个"现代化"时代。因为在谢和耐教授之前,法国的敦煌学研究仅仅局限在刊布敦煌文书,并对具体文书作详细考释的范畴内,是考据派学家们独占鳌头的时代。甚至连戴密微先生那部敦煌学名著《吐蕃僧诤



记》,也是一部考据派的代表作。尽管这些考释有时非常精彩、深邃和全面,需要有非常广博的知识底蕴,甚至需要学贯中西,精通多学科的知识。而谢和耐教授开始以现代历史科学的方法,写成了这部敦煌学专著。尽管其中仍然留下了考据派学风的深刻烙印。此书在法国敦煌学史上是一种首次尝试,而且一炮打响,一举成功,成了一部传世名著。

由于天时地利,谢和耐教授这一代法国汉学家们活跃于自"二战"之后到20世纪末叶这样一个学术研究的黄金时代。法国于此时基本上是政局稳定,经济繁荣,文化事业处于一种前所未有的欣欣向荣局面。这种大好形势与20世纪上半叶,法国经历两次世界大战并被敌方占领、受多次世界性经济危机冲击的困难时期,完全不可同日而语。目前,活跃在法国敦煌学界的汉学家们,大都是谢和耐教授的弟子们。先生暮年,老而弥笃,至今仍在笔耕不辍。谢和耐教授对法国敦煌学研究的贡献,功不可没,令人仰止。

本译著是在多方面的帮助下完成的。此书最早于1987年由甘肃人民出版社,作为"敦煌吐鲁番学研究译丛"之一而出版。1994年,我国台湾商鼎文化出版社,又作为"商鼎佛学名著选刊"之四而出版繁体字版本。本书是译者于1984年,刚刚涉足史学翻译时译出的,至今已经有整整20个春秋流逝了。本次再版时,译者花了数月功夫作了全面校订并将谢和耐教授有关敦煌寺院经济的3篇论文,附于书末,可使人全面了解谢教授在本学科中的观点。本书在翻译过程中,曾得到中国社科院历史所宋家钰、张弓诸先生的帮助。时任中国敦煌吐鲁番学会副会长兼秘书长的首都师大历史系教授宁可先生,慷慨答允由中国敦煌吐鲁番学会提供赞助出版此书。当时任中国敦煌吐鲁番学会会长的北京大学季羡林先生,为这套译丛写了一序精彩的序言。译者的老朋友谢和耐也为译者解决了许多难题并赐中译本序言。本次修订版时,上海古籍出版社的张晓敏、秦志华、罗颖诸先生,都给予了真挚的帮助,仔细审阅,精心编校,细心核对,避免了许多错误与不妥之处,在本书出版之际,特向各位领导、师长与同事们表示衷心感谢。

译者水平有限,有错误的欠妥之处,欢迎广大读者批评指正,不胜感激!

耿　昇

2004年6月15日夜于陋舍灯下

中译本序

我谨向耿昇先生深表感谢，因为他非常愿意翻译这部近三十年前写成的著作。从那个时代以来，出版了大量有关我在本著中着手讨论的问题的中文和日文著作，但由于我工作繁忙而未能使有关这一内容的新著问世。这些论著无疑会使我修改本论著中的某些具体细节。然而，我采纳的那种首先把佛教现象看作是社会现象的社会学观点至今仍不是论述中国寺院经济的著作中普遍采纳的出发点。考虑到这种情况，读者们应谅解本论著中的不完善之处。

鉴于中国学者一般都懂英文而不是法文这一事实，法国的汉学家们非常感谢耿昇先生使中国学者们能读到他们著作的美意。因此，对于他这种主动的做法，我对他表示衷心的感谢！

法国金石和美文学科学院院士
谢和耐(Jacques Gernet)
1984 年 5 月于巴黎

目　　录









导　论

在公元6世纪初叶，有一位康居（Parthe，帕提亚应指安息——译者）商人曾在扬子江流域，也就是在大洋与四川之间广大地区从事贸易营生。他囤积了大量的珍珠和金银首饰，在经商中赚得的财富共装满了两艘帆船。据某些人的估计，全部价值可多达数十万贯。然而，财富越是积累得多，就越会刺激他追求财富的贪婪心，一旦无所得就会变得懊恼。在这位商人的经商旅行中，来到了梓州新城郡的牛头山，并且在那里会见了达禅师，后者向他说佛法。这位商人自忖："不如沉宝江中，出家离者，索然无忧，岂不乐哉？"说到做到，商人立即就决定在江河的深渊处，把他的两只船中之一沉了下去。当他正要沉第二艘船的时候，大批僧众赶来，恳求他把剩余的财产布施于慈善事业。①

这就是汉文载籍中所记载的一个逼真的场面。我们还可以找到其他许多例证，以便从一开始就点破本论著的具体特点、其方向和特定的宗旨。这其中有一种经济因素。实在说，这是一种会令人产生反感的现象，无论是从追求利润的角度，还是从物质需要（也是一切经济活动不言而喻的目的）的立场上来看，这一切都是无法解释的。然而，我们上文所提到的那位康居人，却知道他应该做的事，他毁掉自己辛辛苦苦地积累起来的财产，并不是仅仅出于一时的任性，因为在他周围有许多类似的前例可循。笼统地讲，本处所记载的事实，都与属于历史上共有的心理学现象有关。笔者意欲于本著中进行分析的，正是这种联系以及经济与法律现象和社会结构、实践、习惯作法之间的关系（这种关系常常又是非常密切的）。归根结底，我试图提出的，正是所有这一切的系统特点。

有一些事实必须首先进行分析：这些现象非常引人注目，它们可以使我们在上述现象的范围问题上打消疑虑。然而，它的重要性却不大为人所知。其原因是由于人们一般使用的资料造成的，更可能是由于有关资料的分散所造成的，官

① 《续高僧传》卷二五，651页。



方史学家们都特别忠于一种与他们所扮演的角色非常密切的观念。他们的所作所为,仅仅是记载皇帝的起居言行、描绘宫廷显官达贵们的职业。宗教运动本身并不会引起他们的兴趣,他们更不会关注日常生活的琐碎事务以及技巧方法。另外,由于他们的职业也并不是写历史,而是为史学确定方向,所以他们的著作必须通过先例的力量而对皇帝的政治施加影响。这些人所受到的教育本身就是仇视佛教的,所以不想在史著中为佛教保留一席事实上应有的位置,因为那样做就等于承认佛教未来的地位。但是,事实并没有像中国史学大师们所希望的那样,保持完全的沉默。宗教运动可能对中华帝国的财政施加了巨大影响,以至于使史学家们多次强调,应对之进行批判、采取控制和整顿措施,所以他们无意中又提供了一些梗概。

我们在来自佛教的其他史料(中国的佛教史和高僧传)中,发现了这些价值很大的详细情节。但这些资料在官方史学家们的著作中一般都付阙如,这就是有关佛教仪轨的财富、僧侣们的活动以及信徒们的修持活动。但是,我首先是利用了第一手的资料:碑铭和写本。在中国西域,主要是在敦煌[①] 发现的纸卷文书,由于其内容具体明确、翔实可靠,以及我们可以从中发现的资料之生动特点,因而形成了一批具有特殊价值的文献,但至今尚未被全面利用过。这些文献包括账籍、管理报告(社帖)、供养登记册、大量借贷契约和官方文书等,后者包括僧侣们的行牒、证书、户籍和地籍残卷。这些文献中有一批已由日本学者们所研究,其余的尚未刊布。它们形成了本论著的主要内容。

如果对各种各样的文献进行比较,那就会看到,这是一批相当混杂的资料。佛教运动在一开始就以消耗巨大的物力和人力为特点,这种局面一直持续了3个多世纪。当时有一支人数庞大的出家人队伍和无休止的建筑工程,它们要消耗非常多的金属、木料和布匹。这种迷恋于消耗开支的活动,从5世纪初就表现出来了,在6—7世纪时达到了登峰造极的程度。这对于艺术活动、手工业和贸易的发展来说,都是一种新的和持久的推动力。但是,人们同时又区别出了一些属于另一个范畴的事实:寺院道场的致富、占有土地、寺院依附阶级的形成和佛

① 本人有缘直接接触巴黎国立图书馆所藏伯希和敦煌汉文写本。戴密微(Paul Demiéville)先生也确实把编写这批写本详细目录的重任交给了我,第1卷很快就会出版。

教僧侣们的经商活动，所有这一切都变成了法律和技术概念占据重要位置的资料。这类观念和作法中有一些来自印度遗产，但我们应该研究这些观念与中国社会相结合的过程。由此而产生了使用另一类史料的必要性：有关僧侣戒律的经文论著。

如果现在记载下来的所有史料都具有这种共同的经济特点，那同样也很明显，经济于其中出现时又具有不同的形态；布施和供品与借贷活动不能相提并论。以布施为重点的佛教却以一种反常的行动，而变成了重商主义在其中占据重要位置的宗教。这其中就出现了一种必须解决的对立，因为世人另一方面还承认这一切的统一性。

我们在此毫不犹豫地就触及到的了一个特殊观点，即决定研究这一现象中的经济形态。但同时也由此而承认，它所涉及到的是多方面的问题。

中国的佛教运动是宗教性的，这就是它的主要特点。大家承认最有知识的人，都在一定程度上重视教理，并且还致力于研究这种教理。但这同时也是为了抛弃那种对宗教现象仅仅从教理方面所作的解释。我们知道一种传统性的论点：中国历史上共有三大宗教——儒教、道教和佛教。最后两种宗教陷入了一种使双方都感到了精疲力尽的互相倾轧之中。①对于儒教的意义已经是人所共知的了，这就是儒生们的传统和完全起源于中国的官方宗教崇拜礼仪。儒教实际上主要是对思想形式和传统礼仪的执著，而不是一种宗教。至于佛道之间展开的可怕之争，我们尚没有发现其踪迹：② 这仅是一些宗教人士之间的争论，虽然肯定不会永远都是怒气冲冲，但却没有产生严重后果。我们甚至在佛教内部对立的各宗派之间，也可以发现同样的情况。这些争论归根结底对于教理的生存

---

① 马伯乐(H. Maspéro)："在彼此之间的互相斗争中，佛教和道教都耗尽了自己的力气。虽然它们各自都强大到足以阻止另一方取胜的程度，但却不足以确保自己的胜利。"(《中国的宗教》第 83 页)

② 我们最多也不过是可以看到，在 7—8 世纪时，那些富裕家庭既令人修造佛寺，又建道观。国家的仪礼同时利用这两种宗教的服务。

另外，有一种公认的事实是道教"教会"在晚期才组织起来，可能是在唐代，而且还是根据佛教教团的模式建立的。



和宗教的健康也是有利而无害的,这同样也是一些为争夺首位权的斗争,但这类地位先后之争仅仅涉及到了宫廷中的礼仪。因此,佛教与道教之间和佛教与儒教之间关系的这种概念,是否就由此而来的呢? 这种观念已为西方史学家们所接受。① 如果不是由中国史实证明了这一点,那就应该是对西方宗教斗争的记忆和为不使感到迷惘的需要,战胜了否定性的资料。在经过深思熟虑之后,那就应该向中国人传授对于完全属于西方宗教的某种教理的极大热忱和绝对信仰的思想,对他们在思想上采取这种措施,那是因为人们只想汲取出家人所具有的那种特殊性、内心的和无可解析的内容。

为了仅限于研究最重要和最有代表性的内容,我将指出宗教现象是通过社会的改组而表现出来的。佛教在中国具有自己的信徒、传播者和枝附者,对于世俗社会来说,寺院是粮仓、金库和宗教势力源出的地方。中国佛教的这种错综复杂的形态之间的关系,以及僧侣与商人之间的关系,是在城乡集体的范畴内具体实现的,后者同时又是檀家(施主)。

如果存在一些有关这些信徒和保护者集团形成的特殊背景,那也只能是一些地方性的资料。佛教僧侣与中国社会中不同的各界都有联系,而中国这些阶层各自的需要、经济水平和传统又互不相同。佛教是一种普遍的宗教运动,但这个社会中的各个阶级的关系是不同的。

在城市附近地区、商业最为兴旺的街道、乡村和山区,到处都建立了无数的小佛堂,广大民众都在节日间汇集于那里赶庙会。由于我们掌握有第一手的资料,所以对这种地方宗教生活有一种非常具体的印象。这些集团的主要活动是举行斋供和交纳自己的捐助份额,我们由此而看到了农民们古老生活的实际情况。

在另一个完全不同的阶层中,也就是在上层阶级的信徒中,我们又可以看到佛教虔诚与吉祥的传说和一种巨额开销的显著习性有联系。政治和经济兴趣、宗教习惯和美学爱好,所有这一切都在那些挥金如土者们身上聚为一体,同时也表现在这些倾向的复杂表现中。我们从中可以窥见他们热衷于皈依佛门的原因。

---

① 格罗特(J. J. M. de Groot)《中国的教派和教难》。



我们从分析中便可以看出，这就是上述习惯做法和传统关系方式那主要是可塑性的特点。在有关供品和农民为斋供的分担额问题上，经济问题是不可能与宗教问题相分离的，这也是某些不符合合理经济法则，而相反却似乎要与之挑战的某些开支种类的问题。

最后，这就是开销，同时也是积蓄的总趋势，而且也是所提到的新需要的出现，其牵连程度不仅限于宗教领域。各级官吏所关心的都是维持生活必需的财富的生产与其消费之间那始终都很脆弱的平衡，所以他们对佛教的支持仅仅是出于与佛教的真正倾向根本不相干的动机。他们从佛教中发现了其他目的，于是便根据自己的利益努力使这一运动向着有利于自己的方向发展。但是，他们以自己的政策而给予佛教的支持、为寻求削弱佛教势力而进行的镇压，便突出了佛教的自发特征。

这里又提出了有关佛教的衰败问题。在佛教最为受宠的年代，那些敌对阶级的人也在大节日中汇集在一起。大家户的人与平民百姓都集中于同一个社邑中。肯定正是这种人与人之间关系的关系网，才可以解释佛教运动的普遍性。但我们可以发现，一种被称为重商主义的新思想状态在唐代得到了发展。它恰恰出现在佛教信徒的富裕家庭中，而且还是在僧侣们最为受宠的时代。由于过分追求各自的利益，因而摧毁了其古老的关系体系，导致了各个阶级的孤立。大家同时也承认它破坏了宗教运动的基础。

请允许我于此向法兰西学院教授、法国金石和美文学科学院院士戴密微(P. Demiéville)先生深表崇高的谢意，由于他以自己学识渊博的传授和以无限的美意，向我提出了许多宝贵意见，从而才使笔者本人得以继续本论著的写作。他慷慨大方地让我进入了他的藏书室，因而才会大大地方便我的研究工作。我还必须向戴何都(Robert des Rotours)和白乐日(E. Balazs)先生表示感谢，因为他们非常体谅人地给予了我帮助。我也没有忘记我的朋友巴罗(Ba - reau)、吴德明(Hervouet)和苏远鸣(Soymié)诸先生向我提出的建议。

最后，我还要向法兰西远东学院院长马尔雷(Malleret)先生和法兰西学院教授菲利奥札(Filliozat)先生表示我的衷心感谢。他们对我充满了信任，并已接受将此书作为法兰西远东学院的丛刊之一而刊布。我同样还要向贝札西埃(Bezacier)先生表示感谢，他非常友好地和尽心地承担了具体出版的繁重任务。

第一章 直接资料

道场和僧侣的数目

我们最好是具体地研究探讨事物,研究佛教为这块土地所留下的烙印。根据文献记载,在非常古老的时代,尤其是从公元5世纪末开始,中国大城镇和乡下的风景中又遍布了大大小小的寺庙、高高矗立的佛塔、戒坛、佛堂和兰若。有些地方的佛教建筑和僧众要比其他地方稠密得多。南北朝诸国的京师洛阳、邺、[①] 长安、建康(今之南京)等地,以及这些大城市的近郊,都受到了佛寺佛僧的侵占。当时还存在一些朝圣进香的中心以及中国佛教史上的名山,那里的佛教建筑与日俱增,其地居民均为僧尼。但全国各地到处都有道场,某些村庄中也有佛堂和兰若。宗教在中国大地上所留下的烙印最为明显的特点之一是其多样性。这一点就完全可以抨击在研究官方统计的寺院和僧侣数字时,可能会得到的某种一成不变的和简单化的观点。在那些平常可以容纳几百名出家人的大寺庙、仅住有一二名僧人的乡间小佛堂或深山兰若之间,没有任何共同之处。随着我们对具体解释的探求,其差异也就更为显著了。大佛教中心的僧侣界在生活方式方面,与那些小佛教信仰地有别:我们可以猜测前者较后者更为稳定,戒律比较严明,同时也更为正统一些,这也是由经文中所证实的情况。但是,在各个不同佛教机构之间还具有另一种明显特点,这种不同之处不仅仅在于其规模的大小,而且还在其地位方面有所表现。某些寺院是官办的举行宗教信仰的地方,而且它们的地位也得到了承认。它们还各自获得了其寺额、寺产(土地、钱币、仆人、民户)以及皇帝所恩赐的某些特权。它们有权每年从宫廷中获得布施。寺院中的僧侣要由皇帝举行受度仪轨和选拔,要受由官方委任的僧官控制,后者要对

① 此城在历史上位于今河南临漳县以西。



他们的行为负责。其他佛教机构仅需要简单地获得许可就行了，它们在每次法难或灭佛时都是首当其冲的受害者。与其相反的则是某些私人道场或佛刹，也就是由一些大家户或平民修建的寺庙，虽然这一名称在经文论著中未曾出现过，但这确确实实就是它们的地位。

如果鸟瞰全局，那么这些事情就会变得清楚起来。即使将来会冒使这种分类法的严肃性受到质疑之险，我们也可以说中国一共有 3 大类僧侣：官僧，由国家拨款供养，以负责完成皇家宗教仪轨；私僧，由一些大户人家提供食住；最后是民僧，他们孤立地生活或形成一个小团体而栖身于乡间。我们可以看到，佛教的影响在蔓延到整个中国大地的同时，同样在整个中国社会和社会的各个阶级中都有所表现。有的僧侣生活在皇宫中，而其他一些则生活在森林和小村庄中。正是由于这种原因，宗教现象才根据地点和社会集团的不同，而表现出了各自的方向、倾向和相差悬殊的特征。

法琳(527—640)在其著《辩正论》中，用数字说明了各个朝代的佛教发展史。他特别注意在两种情况下，区别上文所指的三种寺院机构。这就可以证明上述分类法是完全有道理的，同时也可以使人想到它们各自所占据的地位。

据法琳认为，在北魏时代共有：①

国家大寺院 47 所，

王公贵室五等诸寺 839 所，

百姓造寺 3 万余所。

在陈代(557—589 年)，共有寺 1232 所：

国家新寺 17 所，

百官造者 68 所。

百姓造者 1147 所。②

在被人分别称为私办佛教和官办佛教(这虽然是一种简单的称呼，但却非常确切)之间，其区别是很显著的。它们还导致了严重后果，但对于澄清皇权与宗教界关

① 《辩正论》卷三，507 页。参阅《法苑珠林》卷一〇〇，1025 页。正如佛教机构的总数所指出的那样，这些数字在 534 年左右是有效的。详见下文所列表格。

② 《辩正论》卷三，503 页。

系的复杂历史,却是异常有益的,因为它恢复了这部历史的本来面貌。宫廷中虽然并不仇恨佛教,但却以它自己的方式进行佛教活动,并且还拥有自己的僧侣和举行宗教仪轨的地点。所以宫廷中必须与宗教信徒和宗教建筑的两种过分的发展方式进行斗争:其一是迅速和明显的,似乎完全可以遏制。但这些流弊的肇事人,也就是皇亲国戚和达官贵人,他们有恃无恐,可以施加一种常常致使一切镇压企图均无效的影响。其二是比较缓慢和难以捉摸的,这是一种无名的和不大为人所知的佛教,它是在人民大众中发展起来的,有时肯定也要与上层和地方政权相勾结。

那些赞助佛教的大家户以及与宫廷保持关系的高僧们的意图,始终志在运用他们的各种影响,从而把擅自建立的寺院改造成官办寺院,因而使一大批本来不是由皇帝钦定建筑的佛寺,同样拥有寺额和官寺的特权。① 同样,那些非正式受度的出家人,也利用了皇帝颁布度僧诏令的机会。② 这是对宫廷宗教政策所施加的一种经常性的和非常有效的压力,也就是倾向于使中国佛教的发展超越由统治阶层理智地为其确定的界限。

因此,以上就是可以帮助我们解释有关僧侣和寺院数目的统计和估计的两种重要事实:大寺院或中等规模的寺院要比城乡小道场佛刹少得多;另一方面,出家人的总数也超过了正常统计的数字。

根据各种资料,我们可以编制下表:

晋　代

年代	度僧尼	寺院
307—312		洛阳 42③
316	3,700	两京 182[20]④

---

① 参阅不空(Amoghavajra)为把由西河郡信徒们所建的教团佛堂,改变为寺院和获得皇帝钦赐寺额的请状。

皇帝赐于正式名号(赐额)的诏令,往往只能在寺院落成之后颁布。例如,长安的普观寺于贞观五年(631),由唐朝太子所建。在有关唐朝两京和各州都要建立中兴寺的诏令颁布之后,它才于神龙元年(705)获得了中兴寺的名称。

② 有关某些僧侣地位在晚期才能正常化的情况,见下文。

③ 见《洛阳伽蓝记》999页。

④ 《释迦方志》卷下,973页。

317—420	24,000	1,768[14]①

南北朝(南朝)

年代	僧侣	寺院
420—479	36,000	1,913[19]②
479—502	31,500③	2,015[16]
502—557	82,700	2,846[29]
	100,000④	
557—587	32,000	1,232[26]⑤

南北朝(北朝)

年代	僧侣	寺院
476年	2,000	100[20]⑥
	77,258	6,478[11.3]⑦
512—515		13,727⑧
534	*2000,000	30,886[66]⑨
550—547	*300,000	40,000[75]⑩

① 《辩正论》卷三,503页。
② 《辩正论》卷三,305页,有关南朝的4个王朝,即宋、齐、梁、陈的资料。
③ 另一个数字为32,500。参阅《辩正论》卷三,503页。
④ 《南史》卷七〇,11页,郭祖深的上疏。
⑤ 有关南朝诸国的情况,除了《辩正论》卷三之外,还可以参阅《释迦方志》卷下,974页。
⑥ 《释老志》(即《魏书》卷一一四。下同。——译者)7页。
⑦ 同上。
⑧ 《释老志》8页;格罗特(De Groot)在《中国的教宗和教难》第1卷,第33页中认为是13727名僧侣和尼姑,但魏鲁男(Ware)对《释老志》的译文第163页中的译法,似乎是更为可靠一些。参阅《册府元龟》卷五一,第12页。
⑨ 《释老志》第10页指出"正光已后……略而计之,僧尼大众二百万矣,其寺三万有余"。《佛祖统纪》卷三八,356页。
⑩ 《历代三宝记》卷九,94页。参阅《佛祖统纪》卷三八,358页,574年:200万反服(还俗)的僧侣在周国的领土上生活;同上引书,在576年间,在由周征服齐王国之后,这一数字达到了300万。许多僧侣当时都逃到了南方避难,进入了陈国。应该认为陈朝所提供的3.2万名出家人是指574—576年之前的数字。

这些数字列在542年以下。

隋　　代

年代	僧侣	寺院
590—604年	230,000	3,792〔60.5〕①
590	500,000②	
590—617	236,000③	3,985(59)④

唐　　代

年代	僧侣	寺院
624年	50,000(?)⑤	
	*200,000⑥	
648		3,716⑦
650—683	60,000	4,000〔15〕⑧
713—755	126,100	5,358〔23.5〕⑨
830	*700,000⑩	
842—845		
	360,000	
	其中:100,000	住40,000兰若

① 《辩正论》卷三,509页。
② 《佛祖统纪》卷三九,360页。参阅《续高僧传》卷一〇,501页。
③ 《释迦方志》中列举的数字为236200。
④ 本处很可能是指隋代所造的全部寺院和全部受度僧侣的数字。
⑤ 《广弘明集》卷七,134页:当时共有7万多名佛教和道教信男女,我们可以认为其中至少有5万名佛教徒。
⑥ 这是傅奕的估计。参阅同上引书,134页。据同一段文字记载,当时共有84000座寺塔。
⑦ 《大唐大慈恩寺三藏法师传》,即《大正新修大藏经》2053号,见卷七,259页。
⑧ 《法苑珠林》卷一〇〇(《兴福部》5),1027页。
⑨ 《唐会要》卷四九,10页;《大唐六典》卷四,16页;《旧唐书》卷四三,祠部:"诸州寺总五千三百五十八所,三千二百三十五所僧,二千一百二十二所尼。"
⑩ 《佛祖统纪》卷四二,385页:"四年,祠部请令,天下僧尼非正度者,许具名申省给牒。申者七十万人。"《大宋僧史略》卷中《僧籍弛张》中把采取这一措施的时间定于831年。

	*260,000	住4,600寺[56]①

五　代

年代	僧侣	寺院
955年	61,200	6,030②

宋　代

年代	僧侣	寺院
998—1022	458,855③	

元　代

年代	僧侣	寺院
1291年	213,148	42,318[5]④

(各个寺院的平均僧侣数均列入了方括号内。前面带有星号的数字*是约估)。

如果不对其中的一些数字作出解释,上表实际上是根本无法使用的。如果我们承认这些数字确实相当于各个时代的僧侣和寺院总数,那么对于僧侣和宗教建筑的数字中非常明显的差异所作出的惟一解释,只能是政治范畴内的原因:某些皇帝所赐予佛教的恩宠是佛寺和僧侣得以增加的惟一原因,而毁佛又是使之缩减的惟一原因。事实上,上文所提到的有关僧侣和宗教建筑的密度,甚至包括对佛教建筑内容的梗概性介绍,都可以帮助解释这些明显的差异,并且还可以使人洞察到其中的某些常数或恒量。

① 《唐会要》卷四九,10页;杜牧《樊川文集》卷一〇;《旧唐书》卷一八上;《资治通鉴》卷二四八,9—10页。《佛祖统纪》卷四二,386页中认为共有二十六万零五百名僧尼住在寺院中。《卫公会昌一品集》卷二〇中的《贺废毁诸寺德音表》(《畿辅丛书》版本。谢和耐先生误作《畜辅丛书》——译者)记载道:"令日制拆寺、兰若共四万六千六百余所,还俗僧尼并奴婢为两税户共约四十一万余人,得良田约数千顷。"

② 《五代会要》卷一六,5页。其中记载了被毁寺庙的总数(3336所)和残存寺庙的数字(2694所),所以总共有6030所。书中所记载的842—845年的数字是那些已经还俗的僧侣的数字,僧侣的总数应该比这个数字多得多。

③ 《佛祖统纪》卷五三,465页。参阅同上,卷四四,406页:"是岁,天下增强三十九万七千六百十五人,尼六万一千二百四十五人(共计为458855人)。"

④ 同上,卷四八,435页。

很明显，一直到隋王朝的开国，所有的佛教建筑，无论其规模大小和其内居住的僧侣人数的多寡，它们一概都以“寺”名相称。这是一个通称，中国在很早以前就使用它指供僧侣们居住的建筑。509年的一部官方文献指出：[①] “今之僧寺，无处不有……或三、五少僧，共为一寺。”所以，在公元6世纪中叶时所提到的3—4万座寺庙中，大部分只能是小道场，其中只居住几位僧侣。在842—845年间所作的统计，可以使我们发现在4万多个兰若中，有10万余名出家人。因此，在各个小道场和佛刹只有2名或3名僧侣，这几乎就是509年文献中所记载的洛阳小佛教建筑中的平均数字。因此，这就说明两种相距3个多世纪的资料，是互相吻合一致的。更进一步说，大小佛教建筑的总数在各个不同时代基本是一样的：在6世纪中叶为30000—40000座。在845年为44600座；后来到了很晚的时候，即1291年时，仍有42318座。[②]

但是，从隋代开始，在寺籍统计中仅仅强调那些大寺院了，而大寺庙的数目一般又经常维持在4000左右，这种局面一直维持了3个多世纪：在隋代是3792座或3985座；在648年为3716座；当在650—683年进行统计时，则又为4000座；在713—715年时则为5358座；[③] 在845年则为4600百座。[④] 因此，对于从晋代到唐末这段时间内宗教建筑数目的增长，我们无法得出任何结论，除非是承认应该把隋代之前所提供的数字与我们现在所掌握的隋唐两代的数字单独考虑。佛教建筑的数目从5世纪初叶的1768座增加到476年左右的8391座（南方为1913座，而北方则为6478座）；到了6世纪初叶，又增加到15000或16000座；最后，在

---

① 《释老志》9页。这一规则是由沙门统惠深和其他僧官们制订的。

② 可能是玄宗执政初年的数字。

③ 据《广弘明集》卷七，134页记载，在624年左右。共有84000多座寺院和佛塔。我们可以认为这些宗教信仰地的半数（主要是盛放舍利的地方）是无人居住的。

然而，有时也有一些佛塔和那些盛放舍利的具有数层的浮图塔中拥有一些负责维护的和尚（即调“扫洒”）。请参阅不空金刚的上表，他通过此请表而要求4位没有列入官方名册中的僧人（无名僧）被正式受度，并负责维护龙门塔。参阅《大正新修大藏经》第2120号，卷二，836页。

④ 955年的6030座佛教建筑这一数字，相当于保存下来的2694座（这都是一些受皇帝赐额的佛寺，肯定为其中最重要者）和已毁废的3336座（这都是一些私人宗教崇拜地，即“无敕寺院”）。842—845年采取的措施所产生的影响，在一个世纪之后还非常明显。人们没有能够，也不想恢复在唐武宗皇帝决定灭佛之前的佛教不动遗产。

同一世纪的下半叶，则近达 4 万座。所以，经过 5 世纪前四分之三年代中一段有规律的增长之后，佛教建筑的数目从 5 世纪末突然急剧增加。在中国北方，佛教建筑最多的时代为公元 6 世纪前 30 年。在中国南方的情况也基本如此，梁武帝在位年间（502—549）是佛教建筑倍增的时代，宋、齐和梁诸朝代所提供的数字说明了与北方类似的发展情况，虽然尚不及北方那样明显。①

我们可以猜测唐代是佛教建筑大举发展的另一个时代。在 648 年，共有 3716 座官办寺院，在 7 世纪下半叶则共有 4000 座；到了玄宗执政初年，共有 5358 座。②

然而，不应忘记，史学家向我们提供的官办寺院的数字，相当于由皇帝所钦定的定额，这种局面无疑是从隋代开始的。所以，我们应该承认，这些建筑所占的比例在某种程度上是与宗教建筑总数无关。

《旧唐书·职官志》中指出："凡天下寺有定数，每寺立三纲，③ 以行业高者充。"

宗教建筑的总数以及小道场、佛刹及大型专院的规模，在历史上几乎是稳定的，当大寺院多达 4000—5000 座，而有僧侣居住的小佛堂达到 4 万座的时候，似乎就会出现一种平衡和饱和状态。对于 574—577 年间由北周武帝所决定灭佛的规模，④我们一无所知。但无论这次毁灭佛的后果多么严重，我们还是发现佛教的建筑产业在唐初已经得到了恢复。⑤

---

① 下面就是中国南北方两种相一致的资料，它们对于确定南北朝期间哪一个时代最为虔城不是无裨益的。6 世纪上半叶是中国宗教虔诚达到顶峰的时代之一，也很可能是中国最为热衷于佛教的时代。

② 一切资料均说明，主要是在 7 世纪末和 8 世纪初年，又开始了大规模建筑。玄宗在登基的时候便倾向于抑制佛教的发展，这里所提供的数字可能适用于其临朝初年。另外，我们还可以发现，统计数字中仅仅涉及到了官办寺院，如果建筑总数没有明显变化的话，那么官办寺院数目的多少并没有多大意义。

③ 三纲即上座、寺主和维那。史籍告诉我们，在各个官办寺院中，确实是要由皇帝敕封某些僧侣充任这 3 种僧官。

④ 破坏活动似乎主要集中在窣堵波上。《历代法宝记》（谢和耐先生于此处搞错了，应为《历代三宝记》——译者）卷一一，94 页中指出："毁破前代关山西东数百年来官私所造一切佛塔，扫地悉尽。融刮圣容，毁烧经典。八州寺庙出四十千，尽赐王公充为第宅。"

⑤ 624 年，还可以计算到 84000 座窣堵波和寺院。

我们知道所有佛堂、小道场和兰若中可以容纳的僧侣总数。9世纪中叶所作的统计认为,他们的总人数为10万人。但是,在真正的寺院中,僧侣与尼姑的比例又如何呢?

有些寺中人数非常多。434年,在前宋(指刘宋——译者)时代的扬都影福寺中,共居住有323名尼姑。① 隋代的另一座寺中几乎经常有300多名僧侣② 栖身。日本取经和尚圆仁于9世纪第二个四分之一年代中也同样指出,除了那些几乎完全没有人居住的建筑之外,还有许多佛教团体可以容纳300多名僧侣。在天台山的国清寺中,共有150名常住僧侣;每当夏季避暑时,总会有300多名僧侣前往那里居住。③

但以上都是特殊情况。在一般情况下,每座寺中仅有20到50名出家人。我们可以具体地知道9—10世纪敦煌寺院中的比丘、比丘尼和沙弥的数目。敦煌全城当时共有17座大佛寺。巴黎所收藏的一卷伯希和敦煌汉文写本提供了其中五寺的下列数字:④

龙兴寺	40僧⑤	20沙弥	共60名
开元寺	24僧	14沙弥	共38名
乾元寺	26僧	16沙弥	共42名
永安寺	24僧	14沙弥	共38名
金光明寺	39僧	23沙弥	共62名⑥

相反,尼庵中出家的比丘尼人数倒很多,这也可能是敦煌所特有的现象:

---

① 见《大正新修大藏经》第1892号,《关中创立戒坛图经》813页。

② 《续高僧传》卷二九,《释住力传》。

③ 《入唐求法巡礼行记》卷一,开成四年(839)闰正月十九日。此外还有其他资料。扬州(今江苏省江都)开元寺有30位僧侣;开成三年(838)八月一日,今山东省的牟平县庐山寺有5位僧侣:三纲(上座、寺主和维那)、监座和直岁,开成五年(840)二月二十七日。

④ 巴黎国立图书馆所藏伯希和敦煌汉文写本P.2250号背面。

⑤ 另外一卷敦煌写本,即伯希和敦煌汉文写本P.3947号,所记载的数字为41名僧。

⑥ 伦敦所藏的一卷敦煌写本,即斯坦因敦煌汉文写本S.2729号(为吐蕃占领沙州期间的卷子),却记载了一些明显低于前者的数字,龙兴寺38名僧侣,开元寺13名,乾元寺19名,永安寺11名,金光明寺16名。

大乘寺　　60名比丘尼①
安国寺　　42名比丘尼②
普光寺　　127名比丘尼③
其他寺　　49名比丘尼④

如果仅仅考虑本处所记载到的寺庙中的情况,那么每一寺内的平均人数就为45人。当举行一次似乎是基本包括了敦煌全部宗教居民的大会时,一共有1086人出席,其中有852名僧尼与234名沙弥。⑤这样算来,每寺内的平均人数最多不超过50人。

佛教建筑,包括寺院与兰若,它们似乎从来就是仅仅收留数目有限的出家人。作为一个巨大的佛教中心,敦煌佛寺内的平均人数肯定也为最高。所以,我们通过6世纪中叶、隋代和845年的几次僧籍统计数字,便可以看到:在各个大寺院中,534年有66名,550年以后为75名,隋代为65人和59人,845年为56人,所以僧籍中的数字可能与实际人数并不完全相符。

各寺内出家人平均数字的变化非常显著,以至于使我们永远无法把由普查所提供的僧侣数字与由寺院所提供的数字相比较。但我们所掌握的4—5世纪的这些数字非常有可能是正确的:316年,两京名寺中平均有20名出家人;如果连同那些小佛寺计算在内,在317—320年晋王朝境内的各寺庙中,平均有14名出家人。476年在洛阳为20人,同一时代在北魏王朝内则为11.3人。⑥但到了隋代和845年,在普查数字中就应该包括一部分不常住寺庙的僧人。然而,我们

① 见巴黎国立图书馆所藏伯希和敦煌汉文写本P.5679号。
② 伯希和敦煌汉文写本P.3167号背面,其时间为895年。
③ 伯希和敦煌汉文写本P.3600号。
④ 伯希和敦煌汉文写本P.3600号。这是没有具体提到的两寺之一中的比丘尼数字。对于圣光寺和灵修寺的情况,写本中没有提到。
⑤ 伯希和敦煌汉文写本P.2638号。
⑥ 上述数字说明,大城市各寺庙和佛堂中出家人的密度要比各道大得多(在南方的比例似乎要高一些,各寺的平均人数分别为19、16、29和26名僧尼)。到了北魏(398—534)王朝的末年,杨衒之在洛阳共统计到1360座大小(见《洛阳伽蓝记》第1022页)。其中有1000多个肯定为小佛堂。洛阳当时共有35个里和109000户,其居民总数肯定也达近50万人。如果承认各寺中僧侣的平均人数为20人,那么洛阳就共有27000名佛教僧侣,也就是说这一大城市中僧尼的人数占全城人口的百分之五到百分之六。

确实知道,"寺籍"中也登录有那些与他们所属的寺院纯粹是在形式上有联系的和尚们的名字。生活在周代(557—580)的一位僧侣名叫法中,他长期拒绝同意在"官贯"上登记。在年近50岁的时候(知命年),他才同意办理这种手续,但他更喜欢"栖泉石"之中,而不乐意居住于隶州的法集寺,虽然他正式登记为后一寺院的常住僧。①

另外,僧尼名籍常常都经伪造篡改,玄宗皇帝的一道诏令在此问题所指出的情况肯定也适用于所有时代。

> 如闻道士僧尼多有虚挂名籍,或权隶他寺,或侍养私门。托以为词,避其所管。互相掩匿,共成奸诈,甚非清净之意也。②

因此,应该考虑到一些奸诈作弊的情况。居住在寺院中人口的实际数目,始终要比普查登录在籍的数目稍多一些或稍少一些。③ 更何况,史料中仅仅注重已在官方名籍中登记的僧人,从原则上来说是指那些正式受度者。④ 然而,正式受度所产生的后果,往往不是增加僧尼的实际数字,因为很少会有世俗者接受受度仪轨,而仅仅是使某些出家人的地位合法化。所以法中和尚只是到了晚年才接受皈依,因为当时皇帝钦定进行度僧,他利用这一机会而进入了受具足戒僧侣的行列。但他的情况并不是独一无二的例证。"贞观(627—649)度僧,⑤ 时以济

① 《续高僧传》卷二六,666页。

② 《册府元龟》卷一九五,15页。这是开元十年(722)二月的一道诏令。

③ 我们掌握有唐初在普查统计中仅仅登记居住在官方寺院中的具有合法地位的僧侣们的佐证:贞观二十二年(648年),应玄奘(他刚刚于3年前从天竺国归来)的请求,为17000多人行了正式的受具足戒仪轨。实际上是在每座寺庙中为5位僧人举行受度仪轨。同此,当时一共有2400多座寺院,基本相当于当时史料中所提供的数字。就648年的具体情况而言,当时人有2718座寺院。参阅《大正新修大藏经》第2053号,卷七,259页。

④ 我们掌握有在敦煌发现的一份僧尼名籍残卷。这卷文书(伯希和敦煌汉文写本P.2879号)的时间应为9世纪或10世纪,上面盖有一颗印,其字样为"河西都僧统印"。河西县的县治设在凉州,今甘肃省境内,创建于711年。请参阅戴何都(R. des Rotours)《百官志和兵志》(为《新唐书》中的《百官志》和《兵志》的译注文。下同。——译者)803页注①。该文书的题目叫作《河西都僧统印,应管壹拾柒本僧尼籍,首题》。该名籍由龙兴寺开始,但令人遗憾的是仅残存前两位僧侣的名字和称号以及在教团中的职务。

⑤ 这里很可能是指上文已经提到的玄奘于648年所请求的那次度僧仪轨。

(指普济和尚——译者)无贯[①] 擢预公籍。”[②]

因此,我们可以承认,就一般情况而言,具有合法地位的僧侣数目,与无贯僧侣数目不成比例。我们至少可以认为,皇帝的诏令对于僧侣的实际数目也没有产生所预期的那种明显的反响。在不同时代的普查登记所反映出的变化形式中,很可能掩饰着僧侣全部数目的非常不明显和难以令人发觉的差异。

官方的数字仅仅强调具有合法地位和居住在国家寺院中的僧侣,完全如同唐代前期的情况所证明的那样。在这些出家人的行列中还必须再加入一些飘忽不定的游方和尚以及小佛堂中的全部居住者,以至于为了掌握真实的僧侣总数,有时还必须把统计在籍的和尚总数加倍。这就是8世纪初叶苏瓌的观点。他在一次向皇帝的奏疏中写道:“天下僧尼滥伪[③] 相半。”[④] 当时实际所有的僧尼数字,并不像普查统计中所指出的那样是126100人,而更可能应多达25万到30万人。早在唐代初年,傅奕就认为成年僧尼的总数为20万人,而抨击这位高官估计的一篇檄文的作者明粱和尚作出了非常正确的反驳:“大唐寺籍佛道二众不满七万,如何面欺上帝二十万众乎?”[⑤]

但还有更为严重的情况:每当政治形势允许时,尤其是在6世纪中叶和唐代的后半期,我们还可以发现纯粹图虚名的僧侣人数有所发展,主要是由那些因受剃度或获得一份度牒而被免除国家赋税及徭役的人所组成。这样一来,我们就可以解释史料中所提供的两个谬之千里的数字:在534—574年间才共有200—300万出家人,而仅仅在830年一年就有70万名僧尼。在这两种情况下,僧侣界的增长仅仅是一种表面现象;在6世纪时,系指已削发的农民和已穿上了佛教徒袈裟的人;而在830年,所指的又是一些花钱买取了一纸官方度牒的农民。所以,北周武帝所发动的还俗活动并不像出自于佛教的文献所喜欢渲染的那样可

---

① 他是“无贯”,也就是未曾正式登记人僧籍的和尚。我们还可以发现“无籍”这样的术语,特别是在北魏时代则更为常见。

② 见《续高僧传》卷二七,680页。我们还掌握有周代的另一例证:567年,法藏和尚利用周明帝所钦定的一次度僧仪轨而在官方名籍中登记(同上引书,卷一九,580页)。

③ 这里系指那些没有登记于官方名籍中的僧侣。

④ 《新唐书》卷一二五,《苏瓌传》。

⑤ 《广弘明集》卷七,134页。



怕。同样,既然在830年和845年之间,僧尼的人数也没有神奇地迅速减少,那么对于在这两个时间之间,他们的数目从70万名减到36万人这一现象,又该作出什么样的解释呢?

如果我们决定不相信这两个数字,那是因为它们表现出了僧侣界人数奇迹般的减少,而一开始就怀疑其真实性。那我们相反就会发现,出家人在中国全部人口中所占的比例表现得特别稳定。当中国北方出现了令人不可思议的僧侣大发展的情况时,梁王朝的佛教也非常繁荣兴旺,统治该国的君主是在中国历史上所出现的最虔诚的佛教徒皇帝。但其出家人人数仅有10万名,这就是说在该国人口总数的1300万居民中,只有0.7%的佛教僧尼。唐代的情况也基本如此,如果我们承认傅奕和苏瓌所作出的非常合乎情理的纠正,那么中国在624年就共有0.35%的佛教出家人;而在8世纪初叶则为0.58%;其比例在845年最高,占1%稍强。①

这又是可以证实我的观点的一种意见,即认为中国僧侣界的实际人数(包括全部真正以出家人为职业而生活的人),从来也只占中国人口中的一小部分,其人数始终低于(包括某些不太显著的变化)1%。这种现象与中国经济的疲惫有关。对于近代国家所具有的能力,对于那些主要仍以农业为主要经济的国家或技术发展仍很薄弱的国家来说,是无法理解的。中国在"中世纪"主要经营土地,农业仅能勉强使全体居民维持生活,一旦当在某个地区发生天灾的时候,这种脆弱的平衡就会被打破,这就是历史事实。无论由于佛教的发展所引起的不劳而获的人口增加的比例多么微弱,它也足以导致严重问题。纵观全局,僧侣界都出身于农民,一旦遁入佛门之后,一部分农民就可以摆脱田间劳动了。

某些官吏们的批评主要涉及到了佛教致使消费性财富全面下降的趋势。僧侣们不耕而食,不织而衣。至于佛教寺院的建筑,它对人类的福利也是无益的。

然而,如果说佛教使中国变穷,那同样也可能是它仅仅消耗了所增长的财富,因为中国经济具有刻板的特点。佛教传入中国,似乎仅仅是在有利于改进农业技术和扩大可耕地面积的情况下,方为可能。我们将会看到,一方面是佛教本

① 有关中国人口总数,请参阅别林斯坦(H. Bielenstein)《中国的人口普查》,载《远东古迹博物馆学报》第19卷。



身曾帮助中国西北垦殖了一些荒地，而在全国各地又赞助利用被传统农业所遗弃的空闲地。至于改进农业技术，那也不是绝对不可想象的。① 与某种广为流传的观点完全相反，技术的发展也不会使中国人无动于衷。从晋代到唐代所发展起来的自动碾硙就是一例。还有一件非常肯定的事实，这就是"游食"人的数目和非农业人口的比例，从六朝到唐末普遍得到了大幅度增加。从唐代起，商业的发展，也间接地提出了增加农业收成的问题。

韩愈在819年指出：② "古③ 之为民者四(官吏或贵族、农民、工匠和商人)，今之为民者六(因为又增加了出家人和兵士)；古之教者处其一，今之教者处其三。农者家一，而食粟者家六。贾之家一，而资焉之家六，奈何不穷且盗也。"

另外，李吉甫在同一时代也认为，三农而养七游手(隶禄、士兵和僧侣)。④ 杜牧把这些话呈奏了文宗皇帝(827—840)："古者三人共食一农人，今加兵沸，一农人乃为五人所食，其间吾民尤困于佛。"⑤

当然，这些判断中国经济的不同资料，均出自于某些具有相当品级的官吏，其中之一李吉甫肯定掌握有某些具体数据。但它们并不能说明，中国70%—80%的人口不从事田间劳动，因为我们当然很难设想中国人口在9世纪初叶只有20%—30%的农民。韩愈和文宗皇帝的意思，就是希望让人了解，非农业人口已经危险地增长了，⑥ 更具体地说，也就是李吉甫的计算揭示了纳税农民与由

① 有关南北朝时代耕地增加的情况，可以参阅由王伊同提供的资料。参阅其书，332—333页和注释。有关农具的改进，请参阅徐中舒于1930年在《中央研究院历史语言研究集刊》第2册中发表的文章。

② 见《旧唐书》卷一六〇，《韩愈传》(误，应为《原道》，见《四部丛刊》本《昌黎先生文集》卷一——译者)。

③ 古代的神话一直萦扰着那些以传统经典培养出来的人的脑际，他们对此的想象完全变了，而且与远古时代比较起来则变化更大。

④ 《文献通考》卷二三，17页。

⑤ 《樊川文集》卷一〇。元稹(卒殁于831年)认为无所事事(游食)者的比例占十分之九，见《元氏长庆集》(《四部丛刊》本卷二八，4页)。

⑥ 我们这里所涉及到的是没有任何算术特征的计算方式之一。但无论如何，中国人都会觉得这些方式是可靠的，至少是赋予了它们一种实用价值。在敦煌寺院的帐籍上，把互相之间价格差异很大的食品(例如食油和糠麸)都加在一起了。本文中强调了非农民阶级的数字，而不是各社会集团分别所占的比例。



国家负担的人数之间非常明显的不成比例之现象。

因此,我们已经看到佛教的发展在中国提出了两个不同的问题,而且它们之间也并不是毫无关系的:其一涉及到了该地区对中国经济的全面影响,其二与中华帝国的财税有关。①

宗教运动对中国经济产生的综合性影响

如果说我们无法知道佛教在其全盛时期(即从公元5世纪末到唐代后半期),使中国付出的全部代价,那么我们却可以指出其间所出现的问题。

大兴佛教建筑所引起的最为肯定的经济效果,便是经常会给农民阶级造成可怕的灾难。在富裕信徒中间,对奢侈开销的癖好超过了对佛教慈悲性的尊重。宋明帝(465—472)年间,在建康(今南京)修建了一座金碧辉煌的佛寺,当时就要求农民承担难以忍受的繁重徭役。普通民众被迫出卖自己的妻子或以自己的亲生儿子作交易,② 民工和牲畜经常死于工地。由那些平时不容易触动怜悯心情的作家们影射农民疾苦的作品,完全值得我们信赖。但农民的沉重负担并不仅仅在于建筑,其他原因也产生了同样的效果。僧侣们经常囤积财产,大寺院又从事放高利贷,所有这一切都是黎民百姓灾难的祸根。

养活一个庞大的僧侣阶层和建筑常常是非常豪华的寺院,所有这一切的开销都要从国家所拥有的财富中大量攫取。但佛教的影响并不仅限于对中国经济所产生的那种完全是消极的作用,它的传入也产生了促使商业和手工业经济大发展的后果。当然,这种发展也是以损害农业的利益为前提的。佛教教团及其信徒们的需要,也促进了某些商业的发展,尤其是那些与建筑有关的商业、建筑用的木材和染料等产品的交易;同时还引起了另外一些行业的发展或出现:承包工程的企业家、木匠、雕塑家,画家、金银匠、抄经师,他们都是佛教运动的直接受益者;但就在同时,农业又受到了佛教大型工程征用物力、人力和雇佣农民之苦。

---

① 更具体地说,由于我们所掌握的史料的特征,现在很难把有关普通经济的事实,与赋役有关的经济资料相分隔开。

② 《广弘明集》卷六,127页。

我们还可以更深入一步地进行探讨：就最常见的情况而言，佛教在中国获得的成功表现在消费和分配的发展方面，或者是按照某些近代经济学家们的说法是促进了"第三部门"（指非生产部门——译者）的发展，而使生产活动和"初级部门"（指农业、渔业、采掘业等——译者）却遭受了损失。僧侣本身的出现就是奢侈浪费。中国经济的这一变化是非常明显的，以至于有人试图不仅仅将这种变化看作是宗教运动的后果之一，而且也可能是其最深刻的心理原因之一。因为某些人中追求豪华的癖好和艺术乐趣、[①] 酷爱消费和宗教需要本身是完全可以调和的，从某种意义上来说，也符合经济本质的发展总趋势。

如果对有关僧侣和寺庙数字的僧籍和寺籍进行一番研究，那就可以使我们勾勒出中国佛教发展的粗线条：由信徒和国家所供养的僧侣界肯定曾是中国经济的一种经常性负担。但正如我们看到那样，那些以僧侣为职业而生活的人的数字，[②] 似乎是从北魏末年起没有多大变化。僧侣界的存在于中国所引起的主要是国库税收问题。这个问题的严重程度，是根据由国家开支所养活的出家人和由世俗者们所组成的伪滥僧的数目所决定的，后者滥用了合法僧侣们在赋税方面的特权。相反，在中国出现的建筑、雕刻和熔铸之热情，肯定也赋予了中国艺术一种新的活力和新的启发，但这种热情虽然未能持之以恒，至少它在某些时代的表现也非常强烈。

对佛教建筑的豪华性及其数目之巨的最早批判，发生于5世纪初叶。公元435年，宋王朝丹阳尹萧摹之宣布，佛塔、寺庙、绘画和佛陀铸像共多达数千，他要求所有的建筑和所有的铸像都必须事先得到当局的批准。[③] 但主要是从465年开始，在中国北部，为赞助佛教而使用的巨额开支之风，才开始形成危及到中国经济的规模。当时流行的习俗是巨大的铸像和大型建筑，在崖壁上开凿的那些著名的佛像就起源于这个时代，如在中国北部今山西省的云岗；然后就是位于洛阳南部的龙门雕像。在500—523年间，于云岗修建了一个额外增加的石窟，

---

① 众生前往佛寺中不仅仅是为了在那里欣赏某些建筑的美景，或某些佛像，在唐代也有一些小雕·塑佛像的爱好者。

② 其中许多人肯定从事高利贷、商业和使用外道巫术，但这不会对主要事实施加任何影响，也就是没有使从事田间劳动的居民与非农业居民之间的关系发生任何变化。

③ 《广弘明集》卷六，127页。



这是为世宗皇帝纪功用的,共用功[1] 802366 钱。

甚至就在洛阳,476年仅有百余座佛教建筑。[2] 到了509年,由沙门统派往该市巡视的崔孝芬则共统计到500多座。[3] 到了北魏末年,洛阳在534年间大小寺庙的数字为1367座。[4] 杨衒之在他为洛阳诸寺所写的简介中,揭示了最为著名的那些极端奢侈的情况:在永宁寺内,有一座9层塔,其结构为木架。它高达90丈(200多米),上面又有一个10丈高的刹(梵文 Chattara)。在距京城50公里的地方还能遥遥望见该塔。在旗杆顶上又固定一个金罐,内盛25个以珍稀宝石作成的小罐,在下面是30个金盘,以接盛甘露。在其周围都拴有小金铃……在这一藏舍利塔每个角落中同样也固定有小金铃,共有120个。塔的四面各有3扇门和6个窗户。大门都漆作红色。在门扇上还有5行金钉,所以总共为5400颗……在塔的北面,又建了一个佛亭,其平面图是根据太极宫而画的。佛堂中包括一座8丈高的金雕像,10尊体积相当大的金雕像,另外3尊是用锦绣和珍珠制成的,此外还有5身织像。这种艺术是奇特的……那里还有一座数层的楼阁,作为僧房使用,其包括1000多间。雕刻、绘画和帷幔的完美是无法形容的……。[5]

如果说那些最为富裕的寺院和最为庞大的建筑群,都是由国库出资修建,那么相反,北魏末年的贵族人士和大官僚们就一定建立了许多这样的寺院:据法琳认为,当时有47座大型国寺,839座由大家户建立的寺院。正如杨衒之所指出的那样,此寺院是以共同积资,由侍中崔光等人所建。崔光为此寺施钱40万,陈留侯李崇施钱20万,其余百官各有差,少者不减5000以下。[6] 越接近北魏王朝末年,对私人建寺的限制越多。从472年起,高祖皇帝就曾警告信徒们不要对于产业、对公共财产抱有过分的有害迷恋。[7] 在6世纪初叶,相继于506年、509年、

---

① 《释老志》,8页;前引魏鲁男译文中译作"劳动日",但我认为更可能是指铜钱。

② 《释老志》,7页。

③ 同上引书,9页。"沙门统"一职在这个时代的僧官等级中为最高。

④ 《洛阳伽蓝记》,1022页。

⑤ 《洛阳伽蓝记》卷一,999—1000页。

⑥ 《洛阳伽蓝记》卷二,1007页。

⑦ 《释老志》6页。



519 年和 538 年颁降了禁废令。《魏书》有关佛教的论述(指《释老志》中有关佛教的部分——译者)的最后几页文字,几乎完全是关于已颁布的限制私人建寺的诏令和条例内容的[①]。

因此,大兴建筑的第一个时代是北魏王朝末年前后。这个时代(甚至一直持续到唐代)佛教艺术的特点之一,肯定就是佛像和佛寺建筑的高速度发展。按照 472 年诏令中的措辞来说,那就是信徒们争相"高敞显博",[②] 这一史料既可以说明当时的艺术兴趣,又揭示了挥霍浪费的心理原因。

对于迷恋于佛教建筑而引起的物质后果,我们还可以继续探讨。它们与建筑术本身具有一定的关系:使用最多的建材是木料和砖头,石头是很稀少的。史书中把皇兴年间(467—471)各部分都用石块筑起来的一座藏佛骨舍利的 3 层石佛图的建成,视为一特殊现象,它似乎是根据木塔的模式修造的。[③] 在砖瓦制造问题上,那些主张缩减大量开支的人,认为找到了自己的有利论据,而且他们的这一论据也是从佛教本身中借鉴而来的:制砖时的土方工程,尤其是烧窑必然会引起爬虫、蝼蚁和各种地下昆虫的死亡。但佛寺建筑还引起了其他许多不属于思想范畴的后果,其中之一只是在长时间之后才被发觉,而且也丝毫没有为此而使人感到焦虑不安。这就是在某些地区出现了滥伐森林的现象。相反,为制造装饰品、铸钟和佛像而引起的金属方面的需要,很快就引起了金银的减少,尤其是铜的数量锐减,这就向帝国政权提出了一个严重问题。最后,由于土方工程和运输而必须调动大量农民劳动力,如果工程一直拖到播种时刻,农业生产就会受到影响。

到了唐代,我们就掌握了有关建筑工程代价的具体资料。

657 年,洛阳西明寺和敬爱寺的建筑各自耗资 21 万贯。[④]

韦嗣立在景龙三年(709)上奏中宗皇帝的一道表章中指出:"臣窃见比者营造寺观,其数极多,皆务取宏博,竞崇瑰丽。大则费耗百十万,小则尚用三五万

---

① 参阅上引魏鲁男著作,150、167—169、174—178 页。

② 《释老志》6 页。

③ 《释老志》6 页;参阅上引魏鲁男书,149 页。

④ 《法苑珠林》卷一〇〇,1027 页。



余,略计都用资财,动至千万已上。[①] 转运木石,人牛不停,废人功,害农务,事既非急,时多怨咨。"[②]

这种巨额开支之一例是很著名的:在代宗(763—779)年间,为五台山金阁寺铸铜为瓦,涂金于上。[③]

在有关不空(Amoghavajra)和尚的上表和官方文献集中,记载了为建筑奉献给文殊师利菩萨(Bodhisattva Manjuśri)的一座亭子的全部开销。这一文献的时间为大历十年(775)四月五日。全部开支高达224877万贯(每贯为1000文)零950文。

其细目如下(以铜钱的文数为单位):

"四千五百四十二贯五百四十五文,买方木六百一十根半。

九百七十四千八百一十文,买椽柱槐木共八百零四根。

一千四百九十一贯一百七十文,买砖瓦鸱兽五万五千六百九十八口。

二百一十四千五百文,买栈七百束等用。

七百四十六千二百二十五文,买柏木造门窗钩栏等用。

七百六十四千文,买石碇诸杂石并雇车脚手功粮食等用。

一百一十六千四百二十五文,买麻梼等用。

三百三十九千五百九十一文,买钉铁等用。

八十千文,造阁上下两层"风筝"[④] 八枚等用。

八十五千二百八十八文,买石灰赤土黑蜡等用。

二千四百七十八贯九百四十六文,造金铜钉门兽诸杂铰具用。

六百九十四千五百五十文,雇人筑阶并脱墼用。

二千二百八十八贯三百文,雇人扬仙立木手功粮食等用。

八百贯文,买彩色解缘画罗文软作手功粮食等用。

---

① 在748—755年间,每年的现款税收为200万贯。参阅白乐日(Balazs)《唐代经济史论稿》,载《东方语言研究中心学报》第34卷,58页。这里实际上是一个比较术语,虽然这个时代的铜钱税收仅占全部公共收入的一小部分。

② 《旧唐书》卷八八,《韦嗣立传》。

③ 《旧唐书》卷一一八,《王纪传》。

④ "风筝"是用金属制成的物品,挂在墙头上以迎风而发生阵阵响声。



一千五十一贯二百九十六文，雇人解木手功粮食用。

三百五千文，雇人瓦舍及手工粮食等用。

一千五百一十八贯九百文，造枯柏门窗钩栏障日手功粮食等用。

三百三十贯文，泥垒作手功粮食等用。

二百五十七贯文，雇人画崾基隔窠并买彩色手功粮食等用。

五百九十五千六百八十七文，雇人车船载方木脚钱等用。

三百五十七千七百文，雇人砌垒砖作手工粮食等用。

一百六十二贯五百四十八文，买赵越簟篨席箔炭花药镬纸笔油等用。

一百贯九百八十二文，僧使行者外使催趁粮食设功匠等用。

五十二贯五百一十文，买胶及麻打绳索诸杂等用。

八百七十三贯二百五十文，买车四乘牛六头等用。

三百一十二千七百九十文，雇杂使年月日功人等用。

六百八十二贯八十七文，与牛买草豆麸牛药逐车人饼钱等用”。[1]

根据这一帐单，我们发现雇佣高度熟练的劳力以从事粗笨劳动、土方工程和运输等并不十分昂贵；相反，专业技术的索价则很高。另外两项主要开支是购买木材和金属。

当进行国家建筑时，如从事那些公共福利工程时，农民劳动力一般是雇佣的，但有时也是征调的。在韦凑的一道上表[2]中，提到了建筑两座道观，[3]即金仙观和玉真观，这些工程可能是由一位皇家公主出资兴建的。这两项工程可能是于神龙三年(707)春季开始的。韦凑指出：“但土木作起，高价雇人，三辅[4]农人，趋目前之利，舍农受雇，弃本逐末。”

事实上，当土方工程十分巨大，或者是当构架部件特别沉重的时候，在建筑工地上便云集大批工人。史料告诉我们，当洛阳以鬻台货为业的药商薛怀义变作武后的情人时，他便奉诏修筑一座大型宫殿，他建立了一些千人小组，各在一

---

① 《代宗朝赠司空大辨正广智三藏和上表制集》卷五，851页。

② 《旧唐书》卷一〇一，《韦凑传》。

③ 道教在根据佛教模式而形成一大宗教的时候，长期以来都利用了最早作为佛教运动特点的热衷于花费的情绪。

④ 这些州基本相当于京师的领土。参阅戴何都《百官志和兵志》译注本，553页注释。



位工头的指挥下,共同牵拉那些沉重的构件。[①]

唐代第2个大兴建筑的时期是从657年西明寺的落成开始的,[②]到玄宗皇帝执政初年告结束。它对中国经济产生了巨大影响,过去就有人把这种影响归咎于大规模的道场建筑:农民徭役的增加,金属的锐减和森林的滥伐。在8世纪初叶,奢侈花费的风气似乎最为明显,在皇家成员的身上表现得尤为突出。在707年的一道表章中,[③] 辛替否又抱怨帝国的保护者们,指责他们再也不能因自己的辛苦而获得报酬了,也再不能把给养运送到军队中去了。他提出:"方大起寺舍,广营第宅。伐木空山,不足充梁栋;运土塞路,不足充墙壁。"他还补充说:"今天下之寺,盖无其数。一寺当陛下一宫,壮丽甚之矣,用度过之矣。是十分天下之财,而佛有七八。"

对于这最后一种说法,我们又作何感想呢?如果不仅仅考虑到土地和动产都控制在僧侣和教团手中,但同时又考虑到由宗教建筑、装饰品和佛像所代表的非生产资本,那么辛替否的估计就可能并不像开始那样过分夸张了。在由佛教建筑所消耗的财产中,珍贵金属和铜,形成了固定的和非生产性资本的主要成份。

大型佛寺中除了在其金库和粮仓中贮藏的食物和各种财物之外,它们还拥有其数量经常是很庞大的库存现金,尤其是在它们从事以典质而放贷(质钱)时更为明显,因为这类放贷、赎回典质札和付息一般都以铜钱计算。

至少有一例材料可以估计某一佛寺中的库存现金。但令人遗憾的是它似乎是指一个小寺院。在麻札尔塔格山(Mazārtāgh)所发掘到的寺院账单残卷(约720年左右)中,[④] 所有的支付都是以铜钱计算的。在所有那些铜钱数量足以确保全部日常交易的地区,这是最常用的支付手段。据这些账单记载,寺院中的开支如下:

---

① 《旧唐书》卷一八三,《薛怀义传》。

② 《佛祖统纪》卷三九,367页:显庆"二年,敕建西明寺,大殿十三(谢和耐先生误作"三十"——译者)所,楼台廊庑四千四。"

③ 《文苑英华》卷六九八,《谏中宗置公主官疏》篇。

④ 《古代于阗考》,由沙畹所翻译的文献,205—216页,第969—972号文书。有关这些写本的时间,请查阅马伯乐(Maspéro)《斯坦因第3次西域探险所获汉文文书》187页,对460号文书的考释。

从十月二十六日——十一月十三日:一万六千零五十五文铜钱。

从十一月二十七日到十二月十五日:六千四百六十五文铜钱。

从十二月三十一日到一月二十二日:四千九百三十四文铜钱。

所以,在60天的期限内。共耗铜钱27454文,这样算来每年度的消耗量就为20万文铜钱。如果我指出敦煌大寺院中每年仅耗费其现金的三分之一或四分之一,那就可以判断这一小佛寺的现金储备额度了。

在市场上建立的小店铺也可以使大寺院自己侵吞流动铜钱总数中相当大的一部分。在由常伊法师(圆寂于816年)于福田寺所建立的店铺和钱庄中,每年要有10万贯钱流动。所以,帝国政府被迫限制这些财政机构的库存现金铜钱。贞元十二年(谢和耐先生于此搞错了,应为元和十二年。——译者)一月间的一道诏令。对各品级的文武官僚、士庶、商旅、甚至同样还包括佛寺、道观都下了禁令,严禁他们在街里市场上保留超过5000贯钱的现金。① 佛教大家户的习惯是每年年初向化度寺和福先寺中的无尽藏运去满满的几车铜钱。以上无疑就是导致713年没收这些金库中全部财产的原因之一。

另外,我还将要指出,在城市中心和某些地区,主要是在扬子江流域(那里从6世纪起似乎便起到了大型贸易枢纽的作用),② 铜钱的流通是很有限的。此外,作为交易商品的还有布匹和粮食。

但无论如何,大佛寺中所储藏的铜钱毕竟也只能代表它们所拥有的全部金属货币的一小部分,因为其中的主要部分都用于制造法器和装饰品了。为灭佛而爆发了几次大镇压,如由574—577年由北周武帝所发动的那次法难,在842—845年间由唐武宗所发动的那一次,最后一次法难发生在955年间,这些活动主要是作为整顿经济的措施而推出的。对于帝国政府来说,这也都成了获得为铸造铜钱而必需的铜料的机会。尽管我没有掌握证据,但僧侣自己可能把一些铜质法器熔铸以改作铜钱;③ 但同时也存在有相反的作法,即把铜钱熔铸作佛像,

① 《旧唐书》卷四八,20页。

② 参阅白乐日《〈隋书·食货志〉译注》232页注216;杨联陞《中国的货币和借贷》2页。

③ 白乐日在《唐代经济史论稿》(载《东方语言研究中心学报》第35卷)中提到了这一事实,他认为扬子江流域的某些寺院远离交通大道,所以成了非常理想的非法铸造铜钱的巢穴。至少可以说这些地区是传统的伪币制造中心。



而且这种作法似乎还是司空见惯的现象。825年的一道表章要求，把私自铸造佛像与制造伪币同样定罪。宝历元年"十月庚子朔，河南尹王起奏，盗销钱为佛像者，请以盗铸钱论"。①

538年，洛阳刺史王则令人摧毁了该城的佛像以铸造硬币，人称这种铜币为"河阳钱。"② 在北周武帝执政年间，同样也利用没收的佛像铸造了一批铜钱。③

845年，中书门下也向皇帝呈奏了一道表章，其中提出要求："天下废寺，铜像、钟磬，委盐铁使铸钱，其铁像委本州铸农器，金、银、鍮石等像销付度支。衣冠士庶之家所有金、银、铜、铁之像，敕出后，限一月纳官，如违，委盐铁使依禁铜法处分。其土、木、石等像合留寺内依旧。"④

次年(会昌元年八月)的一道诏令又钦定：从此以后仅仅以粘土或木料塑雕佛像。这样做就足以表示对佛教的崇敬，任何人都没有权利为此目的而使用金、银、铜、铁，也不能使用贵重金属和珍贵的宝石。⑤

955年的灭佛措施也同时具有搜集金属的目的：

显德二年(955)"九月，以久不铸钱，敕令除县官、法物、军器、寺观钟磬钹锣之类听留外，自余民间铜器佛像，五十日内悉令输官，给其直；过期不输，五斤已上，其死罪"。《佛祖统纪》继续写道：⑥ "是岁废寺三千三百六十所，以所毁像铸周铜钱。"

长期以来，一直到了中唐前后，金属的匮缺已经变得非常严峻了。对于耗尽所储备的金属和将之转移到佛教道场中去的结果，皇宫本身要负直接责任。

---

① 《旧唐书》卷一七上，《敬宗本纪》。829年，一道诏令禁止用铜铸佛像。《唐会要》卷四九，6页；《新唐书》卷五四，14页。

② 上引白乐日《隋书·食货志译注》237页注228。

③ 这是由《续高僧传》卷一九，581页所提供的资料。

④ 《唐会要》卷四九，7页，《旧唐书》卷一八上。《佛祖统纪》卷四二，386页中指出："金银像以付度支，铁像以销农器，铜像钟磬以铸钱。"

⑤ 《唐会要》卷四九，7页。

⑥ 《佛祖统纪》卷四二，392页。为了不使其大臣们在思想上产生怀疑，皇帝又向他们陈述说，这完全不是敌视佛教的措施。他向大臣们指出，因为"破铜像岂谓佛耶"？政府经常是追求把佛教仅仅视为一套思想法则，也就是一种鼓舞行善的行为。从这种观点出发，佛像是无益的，甚至是有害的，因为它们使思想离开了本质。



6世纪初叶呈奏北魏皇帝的一道表章中指出："灵太后锐于缮兴，在京师则起永宁、太上公等佛寺，功费不少，外州各造五级佛图。又数为一切斋会，施物动至万计。百姓疲于土木之功，金银之价为之踊上，削夺百官事力，费损库藏，兼由赉左右，日有数千。"① 建立天宫寺高达43尺的佛陀立像，共消耗了10万斤赤金② 和600斤黄铜。③ 同一年北魏献文帝为纪念从太祖以下五帝（武帝、明帝、太武帝、文帝和献文帝本人），而下令在五级大（谢和耐先生作"太"——译者）寺熔铸五尊释迦牟尼的供像。据传，共使用铜25万斤。④

在南朝梁武帝执政年间，部分铜的储备量就是为由官方熔化慈善用品而得到的，即作为"功德铜"而积累起来的。这就是一位著名高僧的传说向我们偶然泄露的情况：

《高僧传》中记载说："梁天监八年(509)五月三日，于小庄严寺营铸。匠本量佛身四万斤铜，融泻已竭，尚未至胸。百姓送铜，不可称计，投诸炉冶随铸，而模内不满，犹自如先，又驰启闻。勒给功德铜三千斤。"⑤

然而，尤其是在5—6世纪期间，又兴起了一种制作体积非常高大的佛像的风气。如果铸造时需要大量金属，那么佛像相反就不会很多，而且私人铸造的例证也非常罕见。《法华传记》⑥ 中提到了一位名叫僧洪的和尚的情况，他制造了一尊高达6丈（约为15米）的佛像（经查原文为"作丈六金像"，谢和耐先生作"六丈"——译者）。东晋义熙十二年(416)年间，它还没从模子中铸出来，因为当时

---

① 《魏书》卷一九中，《任城王澄(467—519)传》，518年的上表。查阅《释老志》9页，其中引用了这道表章的一部分（所引系《任城王澄传》正文，非王澄的表文，谢和耐先生引误——译者）。

② 在672年间，每斤相当于680克（参阅上引白乐日于《东方语言研究中心学报》第36卷，44页的解释）。但在魏代，每斤仅有这一重量的三分之一左右。

③ 《释老志》第6页；《广弘明集》卷二，104页。

④ 《释老志》第6页；《佛祖统纪》卷三八，355页。《广弘明集》卷二，103页在454年以下也记载了同一道敕令。这种根据已故皇帝的肖像而铸造佛像（即"等身佛"）的作法，在中国历史上是习以为常的行为。在此问题上，还可以参阅《佛祖统纪》卷三九，362页；618年，一共分别根据历代皇帝的形象而雕刻了3尊檀香木佛像。《旧唐书》卷一一八的《王缙传》中指出，太宗皇帝令人在内道场布置了从高祖开始的7代皇帝的御座（其中也可能供有雕塑像）。

⑤ 《高僧传》卷一三，412页。

⑥ 《法华传记》，见《大正新修大藏经》第2068号，卷五，71页中的《僧洪传》。参阅《高僧传》卷三，410页。



普遍禁止熔铸金印。僧洪被捕，大刑加身，最后被处死。①

从唐代初年开始，在佛教信徒中似乎又发展起来了一种新的作法：他们令人铸造佛像并购买之，但并不是为了将之送往道场中，而是保存在自己家中。从这一习惯中又衍生了一种制造小型慈善用品的手工业，而且在7—8世纪似乎还是非常繁荣的，该行业一直沿存到以后许多时代。这一现象标志着僧侣界人士的感情和美术风格的明显变化。大型佛像风格曾是北魏艺术中最明显的特征之一，但到了此时则显得黯然失色了，惟有武则天皇后仍忠于这种狂妄自大的鉴赏。大量消耗金属并不是其中的惟一原因，因为甚至在山岩上开凿的佛像或用粘土塑成的佛像中，那些体积巨大的佛像再也不会太多了。但最为能说明其原因的事实，则是平民和富翁都希望在自己家庭中能供养佛像。②

太宗皇帝(627—649年在位)的一道敕旨指出："佛道形像事极尊严。伎巧之家多有造铸，供养之人竞来买赎。品藻工拙揣量轻重，买者不计因果③ 止求贱得。卖者本希利润唯在价高。罪累特深福报俱尽，④ 违犯经教并宜禁约。自今以后，工匠皆不得预造佛道形像卖鬻。其见成之像，亦不得销除，各令分送寺观。令寺观徒众酬其价值。仍仰所在州县官司检校。敕到后十日内使尽"。⑤

我们由此便可以看到，即使是在作为某些活动起因的宗教感情削弱的时候，艺术和商业活动是如何独立地向前发展的。

一部可能为8世纪或9世纪的疑伪经，提到并谴责了这种把佛教慈悲运用到商务交易中的作法，它把下面这些话强加在了佛陀身上：尔时世尊复告常施菩

① 耗尽金属的现象在南方可能比在北方出现得早。因为南方从晋末就开始有所觉察了，完全如同416年的这道诏令所指出的那样。同样，在宋代，435年，萧摹之就提出建议，在铸造所有佛像之前，都必须事先向帝国政府报告。

② 有时也把小佛像用于巫术外道目的，傅奕在他的一道表章中(624年左右)曾偶然地暗示过这一点："天下僧尼，数盈十万，剪刻结彩，装束尼人，而为厌魅，迷惑万姓者乎！"(《旧唐书》卷七九，《傅奕传》)。姚崇又指出："亦人缘亡人造像，名为追福。"(《旧唐书》卷九六，《姚崇传》)同样的作法也出现在皇家信仰中。我们另外还可以发现道场的佛像与一种内容非常丰富的民间传说有关：渗水的佛像、行走的佛像、点头示意的佛像、放光芒的佛像、可以自动移位的佛像、无法移动的佛像等。

③ 本意为：他们不关心"因果"。

④ 据佛教教理认为，在每种行动中，善恶是互为补充或者是只有一方占优势。

⑤ 《广弘明集》卷二八，329页。



萨:"善男子！未来世中道俗之中,有诸恶人造立我形像或菩萨形像,贩卖取财以用自活。一切道俗不知罪福,买取供养,二俱得罪。五百世中常被他卖。"①

当然,太宗皇帝的诏令向我们介绍的那些行家都属于中国社会中的上层阶级,而在普通平民中则表现出了更大的宗教虔诚。开元二年(714)七月的一道诏令指出,"百姓"为了获得真福,有时甚至要沦落到被迫置身于饥寒交迫的地步。然而,这道诏令恰恰就在于禁止虔诚物的贸易、制造以及抄写佛经:

> 闻坊巷之内,开铺写经,公然铸佛,口食酒肉……申明自今已后,林②坊市等不得辄更铸佛、写经为业。③

我们掌握的一些证据说明,在3个世纪之后,私自铸造小佛的活动仍然是一种非常盛行的作法。世俗人也在家中收藏之。这是上引955年的那道敕旨所证明的情况。公元972年,在宋王朝国初期,开宝五年一月丁酉日,皇帝御决"禁铁铸浮图与佛像及人物之无用者"。据传,许多愚昧无知的农民,为了得到幸运吉祥,而用他们的农具进行祭祀。④

---

① 《像法决疑经》,即《大正新修大藏经》第2870号,卷八五,1337页。这部经文可能出自三阶教。

② 本处的"林"字肯定是"村"字之误。

③ 《册府元龟》卷一五九,12页。这道敕旨同样也载于《佛祖统纪》卷四〇,373页,后又转载于《唐会要》卷四九,6页,但在细节上略有小异:"须瞻仰尊容者,任就寺礼拜;须经典读诵者,勒于寺赎取。如经本少,僧为写供。"

④ 《续资治通鉴》卷七,《宋纪传》7页。

第二章 间接资料

财 税

我们从现在起，就可以指出由佛教运动所引起的生产和消费之间的不平衡状态。这就是那些与道场建筑和节日组织有关的次要活动的发展，同时也是把一部分商业财富转移到了寺院中。统治阶层都十分清楚经济中的这种总变化，他们比任何其他社会集团都对此更加敏感，史书中记载了他们对新动向所作出的相当激烈的反应。从5世纪初叶开始，他们便寻求制止寺院建筑发展的办法，经常试图从事还俗活动，其主要目的是为了使那些出家为僧的人重新去过农民生活。但是，虽然他们持续不断地努力，有时还采取一些激烈的措施，以恢复事物的固有面貌，也就是说恢复到单一的农业经济方面去，但上述现象似乎仍以不可抗拒的方式向前发展。

对由佛教提出的财税问题的研究，可以使我们在一个非常特殊的范围内，来证实这种全面的评价，并且还可以突出日趋严重的不平衡状态。随着生产人数的减少，其中的弊端也就表现得越来越明显了，还有僧侣界所享有法律上的或事实上的免税权所引起的后果，再加上在有限范围内佛教僧众的财产问题。从8世纪中叶起，当时又逐渐趋向更为广泛地用现金纳税的形式，出售度牒远未能改变这种局面，其结果反而是加重了流弊。

出家人的税收制度

在人们指控佛教为中国带来的各种弊病中，统治阶层感到影响最大的是徭役和税收减少。从原则上来讲，僧侣和比丘尼都免除了各种杂税，他们在任何情况下都不会服徭役。这种特殊地位是有许多宗教原因的，因为使上师服普通人



的徭役是不适宜的，但还有一些更为直接的原因。

僧侣们从理论上来说是既不生产任何东西，也不占有任何财产，所以是不能让他们纳税的。他们已出家，再没有权力得到分配给普通百姓的土地。赋税是根据家庭和商业交易额而征收的。僧侣是置身于传统的各种课税人之外的。所以，从佛教在中国的传播伊始，中国似乎就接受了那种皈依教门就是解除个人一切世俗义务之行为的观念。当吴国(220—228年，应为222—280年——译者)的笮融修建一座佛寺的时候，允许该地区的农民遁入教门，即"受道"。他免除了他们所有的苛捐杂税，即"复其他役以招致之"。[①] 我们还发现，这种向僧侣免税的原则，在历史上很少会引起争议。以上就是本文所涉及到的僧侣们地位的法律依据。社会上经常想不到让他们输税，更不会想到让他们去服徭役，因为服徭役被认为是卑贱的，当时更注重让他们还俗反服。那些对佛教发展和僧尼人数骤增而感到焦虑的皇帝们，别无其他选择，只有一些彻底的解决办法：逮捕和肃清那些行迹恶劣的僧侣，淘汰性地审试和大量还俗。

但是，对于历代皇帝们来说，恰恰并不是由于一条抽象的和普通的规则而批准对僧侣们的免税。皇帝们以与赏赐采邑、土地、布帛和钱币礼物相同的名义而赐给特权，则是承认其臣民们特殊功劳的手段之一。笮融与那种仅仅在于厚待僧侣界的佼佼者(即偏重于那些具有经文知识和过着符合各戒律规则者)的政策相反，他颁布的免税措施给人一种蛊惑人心的印象。笮融是其辖地的绝对统治者，他很注重与当地农民阶级的联系，而佛教仅仅为他提供了一种手段和借口。如果免税的原则可能被一些私人为一己之利而加滥用，那么在皇帝们的思想中，它们实际上仅仅对中央政权有利，而且也只适用于那些完全忠于他们的出家人。

一位疏经义家怀海曾指出：[②] 皇帝特别免除了佛门的弟子们的税役，以使他们在自己的住处安静地进行宗教修习。所以他们应努力理解佛性、遵守戒律，早晚为帝国祝福。义融列举了由皇帝赐予佛教的十大恩德和保护：

一、对三宝的极大崇拜；

---

① 《三国志》中的《吴书》卷四，《刘繇传》。

② 百丈山怀海大禅师为禅宗教团而制订的清规，后来受到了大幅度的修改，我们所掌握的是元代德辉和尚的校订本，即《敕修百丈清规》，也就是《大正新修大藏经》第2025号。



二、官方建筑寺院；

三、由国家付资而刊印佛经；①

四、发放受戒度牒；

五、向和尚们发放使他们免除各种徭役的度牒；②

六、施墨宝；③

七、使尊者们变成贵族和向他们布施领地；

八、每年施香和灯；

九、建立僧官们的特殊制度，从而使世俗者们不再欺负出家人；④

十、免除徭役。⑤

然而，僧侣们的免税权也并不是像人们所曾认为的那样绝对化。我们所掌握的证据说明，在 6 世纪时，免除徭役也不是普遍现象，而这种免服徭役的优待又导致了缴纳补偿性的税的措施。

据一篇碑文⑥ 记载，长安的万寿寺在北周(556—581)根据皇帝的诏令而扩大。当时共有 197 间房，在庭院的左右两侧长有树林，有两顷 60 多亩(即 14 公顷多一些)“香地”。共有 120 多名僧侣根据皇帝的敕令受度，他们还获得了“免差人”的“牒”。

我们根据这篇文献就可以得出结论而认为，至少在北周，出家人是被禁止服徭役的。但作为免除徭役的补偿，他们必须提供一些世俗人来代替自己，而后者可能是在附属于其寺庙的民户中选择。或者是他们甚至还可能纳税。因为卫元嵩于 567 年向周武帝所呈奏的表章，也会使人联想到这样的解释。

卫元嵩指出：“请有德贫人免丁输课，无行富僧侣输课免丁。⑦ 富僧输课免丁，则诸僧必望停课争断悭贪。贫人免丁，则众人必望免丁竞修忠孝。此则兴佛

---

① 《百丈清规义记》，参阅《俗藏经》第 2 函，第 16 册，第 4 卷，298 页。

② 怀海生活在 720—814 年间。官方首次印刷《大藏经》仅仅是从 10 世纪末开始的。见戴密微(CP. Demiéville)《〈弥兰陀王问经〉的汉译文》(Milindapaāha)181—184 页。

③ “墨宝”肯定是指授予某些佛寺或某些僧侣们特权的官方文书。

④ 对于僧侣们所犯的一些程度较轻的罪，应付昭玄，以内律僧制处之。参阅 508 年北魏世宗所颁布的敕旨，见《释老志》7 页；上引魏鲁男译本 158 页。

⑤ 同前引《百丈清规义记》。

⑥ 《金石粹编》卷一一八，1 页。

⑦ 在宋代，和尚们所必须纳的税之一即以此名相称：“免丁税”。



法而安国家”。[①] 如果当时存在有免除杂税的现象，那也仅仅是某些获得了皇帝官牒的僧侣才会享受全免。因为国家需要大量服徭役的人，尤其是在发生动乱时期更为如此。但由于出家人原则上享受免服税役的特权，所以他们必须缴纳一种特别税。

但是，出家人的输课义务仅限于这种简单的税。那些试图使僧侣们也纳与世俗人一样的正常税和让他们实际服徭役的尝试，始终都要遭到失败。

在陈代，577年，“淮、肥（分别位于今河南和安徽境内）之战转输不继，敕所在僧侣任其役。[②]律师智文上书曰：君子为国必以礼义，主人诚知宇文废灭（574—577年左右）之过，岂宜以胜上福田为胥下之事。非止敌人轻嗤，亦恐国家受殃。帝大感悔”。[③]

一直到唐代的722年，帝国放弃了征募农民入伍的制度（“府兵制”），因为这种制度越来越难以实行了。帝国政府用以戍边和征战的兵员很匮缺。中国农民对服兵役时所承受的疲劳以及危险的反感和厌恶，肯定可以部分解释6世纪时遁入佛门人数之多的原因。

唐王朝在开国初期非常需要军队，[④] 所以傅奕才胆敢冒犯龙颜上疏呈奏，必须征募僧侣入伍。

> 三明请减寺塔，则民安国治者。由妖胡虚说造寺之福。庸人信之角营寺塔。小寺百僧，大寺二百。[⑤] 以兵率之，五寺强成一旅。[⑥] 总计诸寺，兵多六军。[⑦]

---

① 《广弘明集》卷七，132页。王明广答卫元嵩上破佛事书，载同一部著作卷一〇，751页以下，其时间为大象元年（579）二月十七日。

② 这些徭役肯定具有军事特点。在574—577年周武帝毁佛年间，到处追捕僧侣以强迫他们参军入伍。《普安传》中记载说（《续高僧传》卷二七，681页）：“时有重募，捉获一僧，赏物十段。”

③ 《佛祖统纪》卷三七，353页。

④ 到了7世纪下半叶的情况就已经不是这样了。请参阅戴何都《百官志和兵志》译注本733页：“自高宗、武后时，天下久不用兵，府兵之法浸坏”。

⑤ 这些数字已经夸大了。详见上文。

⑥ 这里的“旅”字也可能应为“团”（由200人组成的军事组织）。请参阅戴何都《百官志和兵志》译注本764页注释。

⑦ 《广弘明集》卷七，134页。

另外，傅奕看得更远，他研究了当时的人口问题。僧侣界并不仅仅使国家丧失了它本来可以向农民征收的税。因为"学佛之士多自农出"；[1] 由于僧民不婚不嫁，所以同时也使国家失去了一部分未来的纳税人和服徭役者。

他指出："大唐丁壮僧尼二十万众，共结胡心，可不备预之哉？请一配之，则年产十万"。[2]

从这个时代起，即在722年间，根据张说的倡议，创建了一支职业军队，雇佣军的人数骤增。在此之后不到60年间就多达678000人了，而到了821—824年，其数目即达近百余万人。[3] 所以，对于当时的统治阶级来说，最为关心的是增加财税收入，而不是征募本来就已经非常庞大的军队。

在大历(766—779)末年，根据代宗皇帝的诏令而召集的一次朝会上，都官员外郎彭偃曾这样指出过：

> 臣闻天生烝人，必将有职，游行浮食，王制所禁。故有才者受爵禄，不肖者出租征，此古之常道也。今天下僧道，不耕而食，不织而衣，广作危言险语，以惑愚者。一僧衣食，岁计约三万有余，五丁所出，不能致此。举一僧以计天下，其费可知。陛下日旰忧勤，将去人害，此而不救，奚其为政？臣伏请僧道未满五十者，每年输绢四匹；尼及女道士未满五十者，每年输绢二匹；其杂色役与百姓同。有才智者令入仕，请还俗为平人者听。但令就役输课，为僧何伤。臣窃料其所出，不下今之租赋三分之一，[4] 然则陛下之国富矣，苍生之害除矣。[5]

据传，皇帝高度评价了这些话，但可以肯定，由彭偃所提出的措施内容，没有

---

① 《佛祖统纪》卷三三，362页，武德八年。

② 见《广弘明集》卷七，134页。同一部著作在同一页中还指出：

"《易》(指《易经》——译者)曰：'男女构精万物化生。'此则阴阳父子天地大象，不可乖也。今卫壮之僧，婉娈之尼，失礼不婚，夭胎杀子，减损户口，不亦伤乎！"傅奕深知自己的计划是不会被采纳的，所以他惟一的愿望就是经常招惹那些僧侣和信徒们生气。

③ 见上引白乐日于《东方语言研究中心学报》第34卷中发表的《唐代经济史稿》16页，注㉗和㉘。

④ 此处间接证明了从8世纪末税收的减少。在安禄山于754和755年叛乱之前，唐朝共有500多万户纳税的家庭，而在大历年间才仅有180多万户。参阅上引白乐日于《东方语言研究中心学报》第34卷中发表的文章15和16页。但是，即使仅仅考虑到统计在籍的定居家庭(编户)的正常纳税额，那么彭偃的估计也有些过分夸大了。

⑤ 《旧唐书》卷一二七，《彭偃传》参阅《唐会要》卷四七，11页。



一项曾得以实施过。

在宋代，于1068—1086年（即熙宁元年到元祐元年之间）和1145年（绍兴十五年）间，僧侣们两度被迫每年都交纳一定数量的免丁税钱作为他们免服徭役之补偿。与我们发现在北周（公元6世纪前四分之三年代）所出现过的那种税相类似。这种赋税叫作"助役钱"①、"免丁"钱或"清闲"钱。每年最多不超过15缗。②就本文所涉及到的制度来看，出家人是按他们所属的"院"③ 分类的，根据他们在寺院中的等级不同共分成6大类。超过60岁和体弱多病的僧侣可以免除这种赋税。据《建炎以来朝野杂记》记载，"清闲钱"每年可为国库收入50万贯左右。然而，也曾有过一些免税的情况：今浙江四明地区的佛道信徒都享受免税权。这种恩宠是造成使国库每年损失10116贯600文钱的原因。④

根据《宋会要》所提供的资料，冢本善隆先生列出了下面有关各等级的僧侣们享受的"免丁钱"的一览表：⑤

戒律、说法和念经的和尚	常僧	无尊号紫衣僧侣和有两个字名字的法师	紫衣和尚和有4个字名字的法师	紫衣和尚和有6个字的法师	监寺和直岁	寺主和长老
	5⑥	6	8	9	8	15
禅宗和尚⑦	2	3	5	6	5	10
道教徒	2	3	4	5	5	8

① 某些世俗人同样也交纳这种赋税。

② 参阅《宋史》中的《食货志》，卷一七七，役法一节。《建炎以来朝野杂记》甲，卷一五，有关《僧道免丁》一文。《佛祖统纪》卷四七，425页中又指出这种税是1000到1300文钱。

如果发生了水灾或其他各种自然灾害，又要求僧侣们补充交纳双倍的"免丁钱"，取名为"宽剩钱"。这种附加税在熙宁年间和南宋末年征敛过。参阅《续资治通鉴长编》卷二四三（《文献通考》卷二六中提到了免税的情况）。

③ "院"是指寺庙内部的建筑群。这些院中的僧侣常常是专门修习不同的戒律。

④ 《宝庆四明志》。参阅冢本善隆《宋代的财政困难与佛教》。

⑤ 有关这一问题的详细情况，见上引冢本善隆文。

⑥ 其中的数字是指各为1000文钱为一缗的数字。

⑦ 我们从这一表中便可以看到，禅宗法师被看作是僧侣中最为贫穷者，而道教徒则占据这一等级中的最低层。



帝国政府对普通形式的佛教恩惠并不完全是属于消极的范畴;国家不仅仅放弃了其部分税收,而且还应该承认帝国政府必须补贴被正式承认的僧伽团体。据出家者们本人所言,维持和尚们的生活并不是很昂贵的。在624年左右,明槩在反驳傅奕的破佛计划时指出:"僧尼费少",[①] 真正应受谴责的是那些过着奢侈生活的大官僚,然而他们却抱怨出家人的数目对国家财税平衡施加了不利影响:

僧尼或于林处,或在于山居,常以持钵代耕,自给朝夕,于国家何害?婢长涂桃李之杂据,伊一面指粉黛直之,便成僧尼十日之粮。身上宝珍衣物然,买得僧尼一生之业。既不能自律其过,举他人非,国贼也。[②]

但是,我们掌握有唐代后半期的一些数字,它们肯定仅仅是指由国家开支而供养的那些出家人,其数字也可能有所夸张。但它们可以向我们说明,由于合法的僧众在穿衣吃饭方面的花销,会给国家造成的开支总额有多少。

彭偃于778年指出:"今天下僧道,不耕而食,不织而衣,广作危言险语,以惑愚者。一僧衣食,岁计约三万有余,五丁所出,不能致此。举一僧以计天下,其费可知。"[③]

根据正常情况来看,如果承认唐代的僧籍仅仅统计了那些合法的僧人,那我们就可以认为,他们的数目在8世纪末叶达近20万人。从唐初开始,其数目一直在不断地增长;624年的出家人数为五万人,在650—683年间则增长到6万人,在8世纪前半叶唐玄宗执政年间为126100人,到了842—845年的还俗运动之前则达到了26万人。因此,在780年间,为了供养官方僧侣,必须动用近100万名农民纳税人的纳税金额。《新唐书》[④] 记载说,在公元780年,一共有180万纳税户,即相当于500万名左右的成年纳税人。国家为供养佛教僧侣,可能要动

---

① 《广弘明集》卷一二,172页,对傅奕表章第5点的批驳。

② 伯希和敦煌汉文写本第3620和3608号抨击了鲜于叔明(即李叔明,其传见《旧唐书》卷一二二)和令狐垣(其传见同一部史著卷一四九)所呈奏的表章,他们在表章中要求必须对僧侣们进行审试,禁止他们从事贸易。这一文献的时间可能为8世纪下半叶。李叔明的奏章由《唐会要》卷四七转载,但其中把时间定为778年。

③ 《旧唐书》卷一二七,《彭偃传》。这是他在由唐德宗皇帝(780—804)主持的一次朝会上所讲的话。

④ 《新唐书》卷五二,1页。参阅上引白乐日于《东方语言研究中心学报》第3卷中发表的文章,16页和注㉗。



用全部正常税收收入的五分之一。①

孙樵于 851 年所作的估计,比由彭偃所提供的数字要高。前者认为每 10 个家庭的杂税负担勉强够维持一个和尚的生活。

大中五年"六月,京城进士孙樵上书言:'百姓男耕女织不自温饱,而群僧安坐华屋,美食有余。率以十户不能养一僧。武宗愤其然,发二十七万僧,② 则天下二百七十万人始得苏息。'"在其上书中,孙樵接着又要求禁止已经还俗的僧侣重新过僧侣生活,所有寺庙建筑都要停废。帝怒不纳其谏。

在唐王朝统治年间,由于存在一个庞大的僧侣集团而造成的财税问题,变得越来越尖锐了。当官方统计的出家人人数在 624 和 845 年间不断增长的时候,纳税农民的数目在 8 世纪间则锐减。他们中的大多数人都变成了农夫或佃农,也就是说变成了不再依靠国家,而是依靠其保护人的稳定居民;但脱离了控制的居民还是不稳定居民,因为他们没有住处。据陆贽认为,③ 在 8 世纪末叶,良民家庭仅占全部居民的 4%—5%。780 年杨炎的一道表章提供了同样的数字。④ 但毫无疑问,那些被驱逐出或自愿离开自己土地的农民,并不都是耕田人,其中有些是僧侣,还可能有大量的小官吏。后者是在 756—757 年间的大崩溃时建立的卖官制时买到职务的。⑤ 恰恰也是由于出售度牒才使安禄山叛乱之后合法僧

① 在开元年间(713—749),每位成年人的杂税高达 1500 文铜钱。参阅《新唐书》卷四八。据冈咲先生于《支那史学》第 2 卷,5 页中发表的文章分析,这一数字相当于最低额。参阅浦立本(E.C. Pulleyblank 于《东洋学报》第 35 卷,第 3 期,11 页注⑮的解释)。即使考虑到由于安禄山叛乱而引起的货币贬值,如果将这一数字与由彭偃所提供的 8 世纪末的数字(5000 到 6000 文钱之间)作以比较,那就可以使人理解 8 世纪期间强加给农民阶级的财税负担的增长速度。

② 事实上,在 845 年间,共有还俗的僧侣 36 万人,而住在寺庙中的僧侣却只有 26 万多人,后者大多数无疑由国库供养,孙樵所指的肯定就是这些人。

③ 陆贽:《唐陆宣公奏议》卷四,34 页以下,由马伯乐在《历史论文集》177 页中引证。

④ 我们将于下文再引证这道表章。据杨炎认为,纳税农民开始全面溃逃的时代,应追溯到 750 年左右,有关良民所占比例的资料,可以使人以粗略的方式计算其数目:如果承认当时中国的总人口低于 5000 万居民,并且所提供的这一比例数是正确的话,那么他们的数字可能为 200 万到 250 万之间。但这一数字又低于由《新唐书》所提供的 780 年的数字。无论如何,到了 8 世纪下半叶,纳税人的数字有了非常明显的下降。他们的数字在 755 年是 800 万左右,这就是说在安禄山叛乱之后的年代里,已经逃脱了国家控制的纳税人为 300 万到 500 万之间。

⑤ 有关出售度牒的问题,下文再论述。



侣的数目,取得了那样异乎寻常的增长。当时大寺院招纳僧侣的形势,正处于从来未出现过的恶境。

但是,除了具有官方正式度牒和符合帝国政府规定的僧尼之外,还有许多人持有伪造的度牒。830年,一共可以计算到30多万人。① 然而,完全可以肯定的是,他们之中的大多数实际上并不是笃信宗教的出家人,而是世俗者。

皇家政权在历史上,必须无休止地与这种滥将僧侣的特权扩大运用到世俗人中的做法进行斗争。因为那些淘汰僧侣队伍的诏令,常常是既针对行为不端的合法和尚,又是指那些非法谋取"僧侣"称号的不合法的和尚和世俗人。在各种僧侣或所谓僧众集团之间,很难作出区别。然而,如果希望对一部相当错综复杂的历史稍加澄清,那就必须对此作出区别。

太和十年(486)冬,有司又奏:"前被敕以勒籍之初,愚民侥幸,假称入道,以避输课,其无籍僧尼罢遣还俗。"②

沙门统惠深在他509年的奏折中,所指的肯定也是这种世俗僧侣的形式:

> 僧尼之法,不得为俗人所使。若有犯者,还配本属。③

统治者似乎在很大程度上都依靠僧侣生活的艰巨义务、其臣民们对独身生活与削发的厌恶情绪,而阻止人受度。所以,他们特别注重于命令严格遵守佛教戒律的主要条例,尤为关注传授佛教中的"律"(Vinaya)。然而,大乘佛教向中国传入了有关宗教生活的一种更为广泛的观念,并承认它可以在人世间实行救度。④ 所以,世俗政权对伪滥僧的斗争与它对税收的关心,始终是相符合的。它同时也反映了宗教生活中两种观点的对立:一方面是掌权的统治者以及皇帝的主要沙门谋臣的观点,另一方面则是在民间广泛传播的观点。

"入道"一词也出现于《魏书》的《释老志》中:

---

① 当时共有七十万"出家人",他们报名让人检校各自的度牒。

② 《释老志》7页。参阅上引魏鲁男书153页,译文中没有"勒籍"一词,它很可能是指开始建立"僧籍"一事。

③ 《释老志》7页。

④ 我们将于下文指出,从5世纪起,就存有一种使世俗人受小戒的形式,这件形式的目的在于获得所谓菩萨戒。



正光(520—525)已后,天下多虞,王役尤甚,于是所在编民,相与入道,假慕沙门,实避调役,猥滥① 之极,自中国之有佛法,未之有也。②

非常有意义的是,《魏书》于此没有使用通用的术语“出家”,因为如果是指真正的僧侣,我们本来是预料会使用这个术语的。人们对于6世纪时僧尼数目骤增的现象所提供的惟一解释如下:如果当时真正出家人的数目具有明显的增长,那么那些“入道”的世俗人数字还会更多,肯定至少要多6倍。

后来,“入道”一词似乎不太多用了,但我们将于下文指出,这一术语于13世纪在日本出现过,用以明确指滥用僧侣地位的世俗人。日文中的 nyu dō 就相当敦煌的“百姓僧”。③ 僧俗之间的这种混淆在中国是司空见惯的现象,以至于常常使人无法知道是具体确指哪一类伪滥僧,是指从事世俗人活动的非合法的僧侣,还是指自封为和尚的世俗人。世俗政权把这两类僧人相混淆了,他们成了同类镇压运动的受害对象。然而,那些非合法的和尚都是游方僧,他们常常与合法僧相混淆在一起。“百姓僧”与前者不同,他们仍居留在自己的故土上:

中宗(705—709)时④ ……诏天下汰僧伪滥,发而农者余万二千人。⑤

同样,在845年的还俗运动之前,李德裕曾在四川发现过整整一个村庄都是“百姓僧”:

蜀先主⑥ 祠旁有猱村,其民剔发若浮屠者,畜妻子自如,德裕下令禁

① “猥滥”这个术语用以特指偷税和漏税。

② 《释老志》10页。中国人自己很可能是从来没有感到在“百姓僧”与僧侣之间的区别。无论是佛教徒还是世俗政权,他们从来没有感到有必要在这两类和尚之间作出区别,而且其界限也不是很明确的,因为许多僧侣都过着世俗生活。

③ 那波利贞先生在1939年12月号的《龙谷大学佛教史学论丛》中发表的一篇文章中认为,在敦煌某些文书的签订契约的人名单中,出现了“地主僧”一词,它就是指“百姓僧”。但也可能是指真正的和尚,因为当时僧侣们一般都拥有土地。这类“世俗和尚”在唐代一直存在。格罗特在《中国的教宗和教难》第1卷,122—127页中指出,这些和尚当时被称为“应赴僧”。

④ 这个时代的特点是假受度者的数量明显增加。

⑤ 《新唐书》卷一二四,《姚崇传》。《旧唐书》卷九六没有具体说明是指“百姓僧”。

⑥ 可能是指为纪念蜀汉刘备的祠堂。

止。蜀风大变。①

宋代的一道敕令② 又提出，对于僧侣的身份来说，落发则是必不可免的：

> 民避役者，或窜名浮图籍，号为出家，赵州至千余人，诏出家者，须落发为僧，乃听免役。

僧侣们在扩展中的地位仅仅受有效控制的限制。在中国北部，从北魏末年一直到574年左右的还俗运动，③ 北魏政府对受戒的限制不再有人遵守了，④ 当时所发生的动乱使所有沙汰僧的措施都变得不可能了。我们可以承认，世俗人口的5%—6%就这样而逃脱了帝国政府的约束。最后，在唐代，随着从705年出现的公开和私自出售度牒的现象，那些不太贫穷的农民家庭，更可以使其成员逃避任何横征暴敛了。在这两个时代，我们又发现伪滥僧的数字得到了异乎寻常的发展，最后导致了中国佛教史中两次最为可怕的法难，甚至连那些大寺院中的僧侣也不得幸免。虽然这些寺院已经严重腐化，因为其中混入了占很大比例的一批不合法的僧侣。

然而，普查统计和控制只有在能触及到居住于大寺院中的出家人时，方为可

---

① 《新唐书》卷一八〇。李德裕在830和831年间正在四川。

② 《宋史·食货志》卷一七七，1页。对于中国人来说，保护身体的完整性，尤其是保护头发是一件极为重要的事。有关汉人在梳妆和服饰方面的观念，请参阅戴密微《吐蕃僧诤记》207—212页，尤其是212页中有关削发的论述。

③ 《佛祖统纪》卷三八，358页指出：建德"三年(574)五月，帝欲偏废佛教……明日下诏，并罢释道二教，悉毁经像。沙门道士并令还俗。时国境僧道反服者二百余万"。有关这次大规模法难运动的历史，见冢本善隆于京都《东洋学报》第16和17卷(1948和1949年号)发表的文章。

④ 《魏书》卷一一四，5页(参阅卷五，1页)记载了453年的一道诏书："其好乐道法，欲为沙门，不问长幼，出于良(与"贱"相对，后者指低贱阶级：农奴、奴婢、囚徒等)家，性行素笃，无诸嫌秽，乡里所明者，听其出家。率大州五十，小州四十人，其郡遥远台者十人。"到了5世纪末，这些数字又倍增："四月八日，七月十五日，听大州度一百人为僧尼，中州五十人，下州二十人，以为常准，著于令。"(卷一一四，7页)25年之后，这一法令仍继续有效，正如灵太后517年在旨令中所指出的那样："年常度僧，依限大州应百人者，州郡于前十日解送三百人，其中州二百人，小州一百人。"(同上引书，8页)

有关在沈北时代度僧时遵循的原则，见安部国治于334年在《佛教论丛》中发表的文章。



能。在这些机构中,始终有一些僧官(僧正、僧主、僧统、维那),①他们负责处理自己管辖范围之内的僧侣。相反,在那些只居住有少数僧侣的小寺院、兰若和道场中,我们无法承认那里也有类似的组织。所以,一方面,政治上的需要导致统治阶层采取了一些固定僧侣,以使他们的迁移受行政手续限制的措施;另一方面,统治阶层又要根据大寺院的需要,而在他们之间进行选择,然后再重新组合。

北魏509年的一项条例指出:"有其造寺者,限僧五十以上,启闻听造。"②这并不是说这个时代的出家人很少,而可以容纳他们的寺庙数量又太多。相反,这里实际上是指一种旨在把分散在许多小道场中的僧侣集中起来的政策。沙汰僧之措施的宗旨,始终都在于在官方寺院中形成一些大型僧伽,同时又要淘汰那些行为不端的僧侣。

626年一道未能付诸实施的诏令指出:③ "诸僧、尼、道士、女冠等,有精勤练行、守戒律者,并令大寺观居住,给衣食,勿令乏短。其不能精进、戒行有阙,不堪供养者,并令罢遣,各还桑梓。所司明为条式,务依法教,违制之事,悉宜停断。"

在845年强行还俗的时候,又把剩余的僧侣集中到了大寺院中:

> 访问大寺房院半已空闲。其坊内小寺或产业素贫,或殿宇摧毁,④ 僧数既少不足住持,并合居……其所拆寺僧尼,如行迹非违,不守佛之禁戒者,

---

① "维那"主要是在教会内部管理中起重要作用。据《敕修百丈清规》(《大正新修大藏经》卷四,"维那"一条目)记载:"维那,纲维众僧而尽调摄,堂僧挂搭辨度牒真伪。众有争竞遗失,为辨析和会。戒腊资次床历图帐,凡僧事内外无不掌之。举唱回向以声音为佛事,病僧亡僧尤当究心。义净《寄归传》(指《南海寄归内法传》——译者)云:'维那,华梵兼举也。维是纲维,华言也;那是梵语,羯磨陀那删去三字从略,此云悦众也。'又《十诵律》云:'以僧房中无人知时,打揵椎又无人涂治扫洒讲堂食处。无人相续铺床,众乱时无人弹压等。佛令立维那。'"

② 《释老志》7页。参阅同书10页,其中出现了同样的提法。这一条例还具体指出:"自今已后,欲造寺者,限僧五十已上,闻彻听造……若僧不满五十者,共相通容,小就大寺,必令充限。"

③ 《旧唐书》卷一,武德九年五月的一道诏令。参阅《佛祖统纪》卷三九,363页,其中也提到了这道诏书,并指出它在六月间在一次特赦之后被停废。在武德四年(621)五月间,似乎也采取过类似措施,但也并没有产生效果。请参阅《资治通鉴》卷一八九或《续高僧传》卷二四,633页,《慧乘传》。

④ 中国唐代的大量佛教道场都处于这种衰败状态,由我于下文将要引证的《像法决疑经》即可证实之。为了同一目的,我们还将指出三阶教对修缮道场的重视。



宜拣选勒令还俗……其余僧尼即令移入侧近有房院居住。①

一般来说，中国和尚们似乎对世俗政权试图强加给他们的那种在大寺庙中所过的定居生活，都极为厌恶。许多和尚到处云游，没有固定住址。甚至有一些人是真正的流浪者。这些游方和尚成了帝国政府特别关心的对象。普通平民也自愿收留他们，并把他们藏匿起来。

延兴二年(472)四月的一道敕令指出：②"比丘不在寺舍，游涉村落，交通奸猾，经历年岁。令民间五五相保，不得客止。无籍之僧，精加隐括，有者送付州镇，其在畿郡，送付本曹。若为三宝巡民教化者，在外赍州镇维那文移，在台者赍都维那等印牒，然后听行。违者加罪。"③

除这些农民自愿藏匿的云游和尚和小道场中的不合法和尚之外，还有少数属于世俗富翁们的门客的僧侣。太平真君五年(444)戊申日，北魏世祖皇帝(即太武帝——译者)降旨："自王公已下，有私养沙门者，皆送官曹，不得隐

---

① 唐武宗的南郊赦文是利用在南郊祭祀的机会而发表的，其时间为会昌五年正月三日，见《文苑英华》卷四二九。

② 《释老志》6页。参阅同书7页，沙门统惠深于永平二年(509)的一道表章："或有不安寺舍，游止民间，乱道生过，皆由此等。若有犯者，脱服还民。"

③ 对僧侣们使用行牒的习惯一直沿存下来了。我们在其时间可能为10世纪的一卷敦煌写本中，发现了一例(巴黎国立图书馆所藏伯希和敦煌汉文写本第3975号)："其僧保兴到处州、镇、县管，不许把勒，容许过去者。二十年八月廿八日。"

在该卷写本的日期上面有一颗印，上面的刻文为："瓜沙等州观察使新印。"此印同样也钤在989年的伯希和敦煌汉文写本第3576号中。此处的"乙未年"肯定相当于959年。

当时过境行牒的名称分别叫作"过所"、"行牒"或"长牒"。参阅戴何都《唐代的两瓣符》，载《通报》第41卷，见108页注①。还可以参阅855年4月9日签发给两位日本僧人的行牒，该文献于1955年在东京的东方文学院发表，可以参阅仁井田陞的《唐宋法律文书的研究》844—845页。"过所"一词也出现在成都著名的还俗僧人卫元嵩的传记中，他曾作过周武帝的谋士："因无过所，乃着俗服。"见《续高僧传》卷二五，657页。

唐代的法律曾规定了一些有关僧侣迁徙的特别条款："道士、女官、僧、尼，见天子必拜，凡止民家，不过三夜。出逾宿者，立案连署，不过七日，路远者州县给程。"参阅戴何都《百官志和兵志》译注本383页。

《旧唐书·王缙传》中又记载说，这位亲佛教的高级官吏，曾向几十名五台山的和尚，发放了由中书省发给的"符牒"，以使他们可以被派到应该前往从事公开布教和进行化缘的州和县。他们所搜集到的钱数应该用来装饰五台山的金阁寺，而王缙正是该寺的大施主之一。



匿。"①到了北魏末年，宰相宇文泰经常在自己的私邸豢养100多名法师。② 到了600年左右，晋王，也就是后来的隋炀帝在江都修建了慧日道场，到处招募高僧。慧乘和尚奉命在那里居住，获得了"家僧"的称号。③

开元二年(714)七月戊申日，玄宗皇帝降旨如下："闻百官家多以僧尼道士等为门徒，往还妻子等无所避忌。"④

因此，游方和尚与那些被世俗者们收留的出家人，形成了非法僧侣中的一部分。但收留伪滥僧⑤ 数目最大者，仍是那些大寺院本身。从5世纪初叶开始，宫廷中便有人开始抱怨，寺院成了那些企图逃避徭役的农民、罪犯和外逃奴婢们的庇护所。⑥

"避役钟于百里，逋逃盈于寺庙。乃至一县数千猥成屯落。邑聚游食之群，境积不羁之众。其所以伤治害政尘滓佛教"。这就是桓玄在他于永赐(此处有

---

① 《魏书》卷四，2页；卷一一四，4页。

② 《大唐内典录》，即《大正新修大藏经》第2149号，卷五，271页。

③ 《续高僧传》卷二四，633页中的慧乘(555—630)传。有关"家僧"一词，见下文。慧乘被称为"家僧"一事说明，由晋王修建的寺庙应该被看作是家庭内道场。

由当时的一些大人物们所创建的道场，常常具有确保家庭信仰延续的作用。

④ 《册府元龟》卷一五九，11页。参阅《唐会要》卷四九，6页。

皇帝都有他们的私人僧侣。在梁武帝年间，这些出家人都被称为"家僧"。许多高僧成了武帝的家僧。如僧伽婆罗(《续高僧传》卷一，426页)、法宠(同上引书，卷五，461页：天监七年[508年]，武帝请法宠[451—524]"为家僧，敕施车、牛、人力、衣服、饮食，四时不绝")。慧超(同上引书，卷六，468页)、僧迁(435—513，同上引书，卷六，476页)。

在唐代，在宫中建一"内道场"，为此而调拨的僧侣数目与一座大寺庙的僧侣人数相当。有关代宗(763—779)年间的内道场问题，见《旧唐书》卷一一八，《王缙传》。

从8世纪初叶开始，私人道场的特权逐渐就扩大到了公主们身上。自711年起，她们也被允许拥有自己的"功德院"，她们肯定在那里要供养经过亲自选择的僧侣。《佛祖统纪》卷四〇，373页中在景云二年以下提到这一问题。有关这一制度的发展及其在宋代的扩大适用范围，详见后文。

⑤ "伪滥"一词适用于所有形式的逃脱皇帝税收和征调的行为。参阅《旧唐书》卷一〇五中的《宇文融传》。开元(713—741)初，"时天下户口逃亡，免役多伪滥"。该文献下文不远处还有一些暗示"新阳客户"问题的地方。私自举行度僧仪轨仅仅是这种偷税和寻求私人庇护的表现方式之一。

⑥ 同样的一些现象也出现在印度："中有负债作沙门者，中有畏县官作沙门者，中有贫穷作沙门者，中有真欲弃灭今世后世苦故作沙门者。"(《那先比丘经》卷上)见戴密微《〈弥兰陀佛问经〉的汉译文》103页。

误，应为天赐——译者)元年(404)十二月的一道表章中提出的批评。① 6世纪初叶，在中国南方的寺庙中还存在着很大比例的已落发的世俗人；而在同一时代的北方，奴婢们私自举行度僧仪轨的现象，则更是屡见不鲜。②开元十年(722)二月的一道诏令指出，和尚们都在"养私门"。731年，当度僧仪轨从712年停废以后，皇帝又获悉，在京师的疆域之外，还存在有年龄不足30岁的年轻僧尼。③

非法僧侣中的主要组成部分，是通过和尚们自作主张地"私度"而招募的。722年的一道诏令指出，当时在一些信徒中存在秘密僧伽，它完全可以解释这种非法僧侣队伍的形成原因。

中国的僧侣界似乎是由许多各自独立的小集团组成的，后者又各自具有僧侣领袖，根据他们的影响或教理而分别吸引人数多寡不同的僧侣或世俗人。所以，在同一位法师周围，往往有数位弟子，有时甚至可以多达几百名。相反，寺院仅仅组成一些相当松散的管理机构。当这些寺院规模较大时，它们在自己的许多"院"中，又形成了各擅长于某一种特殊科目的许多宗派(戒律、念诵、译经、禅定……)。我们可以认为，在这样的条件下，由法师及其弟子们所形成的类似世俗家庭的单位，则具有一种秘密集团的特点，它们在一定程度上都要逃脱"三纲"(上座、寺主、维那)的权力。史籍中所说的"私度"，正是暗示那些并非在寺院的寺主和世俗官吏控制下使人遁入教门，而是在弟子集团内部受皈依的仪轨。

---

① 《弘明集》(谢和耐先生误作《广弘明集》——译者)卷一二，85页，桓玄的上疏，后面紧接是慧远和尚的答复。

② 郭祖深在其表章中指出："皆不贯人籍。"

③ 官方的度僧仪轨在玄宗执政初年被停废，只是到了714年左右才重新开始，而且还是在师子国僧人不空金刚的怂恿下才实现的。参阅《佛祖统纪》卷四〇，375页，开元二十九年以下。

在唐代，有一条律令规定：对所有秘密从教的人都要杖一百。它还规定，如果罪犯再设法从纳税人名册上删除了自己的姓名，甚至要被判处徒刑(它似乎说明从教的人并不始终都自动伴随着在纳税人名单上除去自己的名字)。官吏和寺主如果以默许而支持这种做法，那也要受同样的处罚。那些私自颁发度牒的人也要因"私度"一名和尚而受杖一百；而对那些私自发放17份伪滥度牒的人，则要受最大的惩处，即被流放到3000里之外。见《唐律疏义》卷一二，3页。



寺院财产的税收制度

对于出家人来说，僧伽的共同财产形成了一种不可分割的和神圣的所有制。[①] 根据在和尚中和民间广泛流传的一种信仰，占有这类财产，则是在地狱中受刑和在来世转生时被堕落为牲畜或奴婢地位的原因。然而，佛教僧众的财产，事实上从未曾被免税。国家和某些出于对自己利益考虑的官吏们，都要对佛教寺院的财产征税。在这方面，我们无疑掌握有统治阶级相当明显的不信宗教的倾向；相反，那些说明转移"常住物"或"僧物"而引起可怕后果的故事都具有明显的民间特点。

即使免税曾显得非常频繁的话，那始终也是特殊情况。对于各个教团及其附属者们的财产来说，它们的地位也是多种多样的。但是，在这种多样性之外，在由官方承认的那些寺院和那些仅仅是允许建立的寺庙之间普遍存在着对立。寺庙主要关心的是确保受到皇帝的保护。这种保护的表现形式是由皇帝向寺庙赐"额"，这是从此之后，这就是可以避免道场被没收，甚至被拆毁的手段。《释老志》中一段经过严重讹传的文字[②] 似乎说明，由皇帝赐"额"的做法可以追溯到北魏王朝的末年：在寺院大门的木牌上写着它们所获得的正式寺名。这一切当然可以说明，道场从此之后就受到了宫廷的承认，将来还会列入国家寺庙的合法行列之中。[③] 当隋文帝迁都时，他令人在宫殿的台阶下陈列 100 块写有寺名的额。有一道诏令具体解释说，那些有能力修缮或修建宗教建筑的人，都可以前来领取。[④] 此外，我们还掌握有皇帝决定正式赐名的其他例证：690 年，武则天皇后降旨，在每个州都要建一座大云寺。[⑤] 705 年，为了纪念唐王朝的开国，又在每个

---

① 这一原则甚至从未得到和尚们本人的遵守。

② 《释老志》10 页。

③ 据晚期所出现的一种习惯，正式名称前面附有"敕赐"二字。

④ 《两京新记》，有关《十字街东北建法尼寺》一节。另一个例证：在 592 年，某一私人道场也获得了妙神寺之额。皇帝御笔亲自在这块即将挂在门口处的额上题词。

⑤ 《旧唐书》卷六，3 页；《新唐书》卷四，4 页。



州都要把一座寺院命名为龙兴寺。[1] 738 年，即开元二十六年六月一日，又宣布各州都有权拥有一座开元寺。[2]

尤其是从隋代起，随着国家控制的加强，官方佛教与不合法佛教之间相区别的轮廓，也越来越清楚了。正是从这个时代起。上述区别成了宫中宗教政策的标准。一直到那时为止，所有道场都登记在寺籍中了。它们似乎毫无区别地都有权得到皇帝的保护；同样，它们在 6 世纪末都统统受到了由周武帝颁布的法难措施的影响。后来到了唐代，人们表现得更具有判断力了，正如"私度"的僧侣成了还俗运动的第一批受害者一样。因为把受教育不足的成员从僧侣队伍中清除出去的那种审试制度的建立，主要就是为了对付他们的。同样，在那些不大赞助佛教发展的皇帝们执政年间，最早受到关闭和破坏的也是那些未受到宫廷正式承认的寺堂。在乡间和大城市的坊里中，所指的经常又是那些为数众多的小道场、佛堂和兰若。

先天二年(713)，玄宗皇帝[3] 又命令采访使王志愔在各州拆毁那些"无敕寺院"。[4] 这道敕旨似乎没有产生效果，但在 14 年之后，又开始执行一种类似的措施：

开元"十五年(727)，敕天下村坊佛堂小者，并拆除之。功德[5] 移入近寺堂大者，皆令封闭。公私望风"。据传说，当敕下豫州，新息令李虚方醉，而州符至，他愤怒得发狂了，在狂怒中杀死了所有那些允许拆毁佛堂的人，因此使他所治理的领土上的大部分佛堂都完整无损。这一传说说明，上述善行使李虚在地狱中

---

① 在唐代，那些官方的仪式是在龙兴寺和龙兴观举行的。参阅戴何都《百官志和兵志》译注本 83 页，敦煌也有自己的龙兴寺。

② 人们经常利用这些仁慈措施而不妥当地扩大其好处，以至于有时候会在同一个州内，便有数座同名的官方寺院。

③ 玄宗皇帝在他执政初年采取了一系列措施，以阻止寺院和僧侣的过度发展，而这种发展正是 7 世纪末到 8 世纪初最为明显的特点之一。

④ 《佛祖统纪》卷四〇，373 页。同一年，慧云和尚刚刚在汴州建立一座寺院，并命名为建国寺。由于这一奇迹，皇帝又赐寺名为"大相国寺"。这就是历代皇帝宗教政策明显缺乏条理的一个颇能说明问题的例证。事实上，其目的始终都在于保护官方信仰和抑制秘密宗教的发展。

⑤ 原文不知为什么于此使用了"功德"一词。

因其残暴所受的惩罚有所减弱。[①]

到了大历末年，即 778 年，李叔明又建议拆毁无名的兰若和道场。[②]

在 842—845 年大规模毁佛期间，那些“山台”和“野邑”，或者是像大部分史料中所使用的名称“兰若”等，它们首当其冲地遭到了废毁。[③] 皇帝最后才决定令人拆毁那些大寺庙，或者是保留了一小部分，以举行官方佛教仪式。

最后，955 年，后周统治年间，在进行最后一次最为著名的佛教改革时，一道诏令宣布：“释氏真宗助世为善，将隆教法须辨否臧。自今不许私度僧尼，及亲无侍养者不许出家。无敕寺合并须停废。”[④] 这道诏令的一种更为完整的录文又具体解释说：“诸道府州县镇村坊应有敕额寺院，一切仍旧。其无敕额者并仰停废。所有功德[⑤] 佛像及僧尼并腾，并于合留寺院内安置。”[⑥]

《佛祖统纪》[⑦] 中所记载的一个故事表明，某些寺院实际上有时是怎样在官方寺籍中谋取登记特权的。某些和尚与中央行政机构中有地位的人串通起来，一点礼物就可以产生许多效果。

济州灵严寺的释道相(谢和耐先生写作 Fa-hiang，即误为“法相”——译者)和尚赴京，以请求赐给他所住寺院一个官方名称(额)。他在自己的行李中放了 100 匹织物，外加两头驴，以此送给可以使他得到这一恩宠的官吏。但非常幸运，他在宫中遇到了一位自己寺院中的有官职的大施主(檀越，dānapati)，他负责引导受皇帝召对的来客(通事舍人)。此人使他分文未花而获得了额。道相利用这些织物在市场上为自己买了丝绸、香、药和其他物品，并且从交给他的每百匹织物中抽取 30 匹。

一部这样的文献无意间告诉了我们，当时帝国行政中所流行的风俗习惯。作者的目的并不在于揭露没有任何理由强调的一种非常流行的习惯，而仅在于

---

① 《佛祖统纪》卷四〇，374 页。
② 《旧唐书》卷一二七，《彭偃传》。
③ 杜牧：《樊川文集》卷一〇，同上版本，135 页。
④ 《佛祖统纪》卷四二，392 页。
⑤ 参阅上文有关“功德”一词定义。
⑥ 这是由格罗特在《中国的教宗和教难》第 1 卷，73 页中所引用的一道敕旨。
⑦ 《佛祖统纪》卷三九，360 页。开皇十六年(595)以下。



提醒人们注意在地狱中等待那些曾侵吞挪用寺院财产人的酷刑。据说，道相也暴卒，被堕入了地狱。

所以，我们不能认为，当时存在有一种可以赐给佛寺特定特权的绝对原则。一切都取决于关系和形势。一般来说，那些生活在皇帝身边的大僧侣们都大肆活动，以扩大有额寺庙的数字，同时又扩大对它们的免税范围。原籍师子国的僧侣不空，在肃宗和代宗执政年间曾在唐廷中施加过巨大影响。他在广德二年(764)的一道上表中，要求把不同寺庙的49名和尚调拨到大兴善寺。[①] 由于该寺庙很贫穷，所以他请求皇帝赐恩"放诸杂差科"。[②]

文献中还记载了佛教僧众中某些财产所享受的特殊免税权，仅仅这一事实就可以证明，免税权并不是普遍的规则。另外，如果我们联想到可以使佛教寺院积累其丰富遗产的多种方式，那么对于征税法的多样性也就丝毫不会感到奇怪了。有些财产来自皇帝的赠赐，而其他财产则是通过私人的布施获得的。此外还有购置的寺产，最后是僧侣和教团通过非法渠道占有的。事实上，作为一种供物，"常住物"所享受的免税权，仅仅是以一种不公平的方式对于官方寺院和由皇帝赐给的财产，或者是那些在夺得之后又享受免税权的财产起作用。大而言之，寺院中的地产、各种所属物、商业性不动产和工业设施仍要受纳税的限制。

东晋义熙元年(405)所建之阿育王寺，仅仅在梁普通三年(522)才获得赐额，梁武帝肯定利用这一机会而免除了它的粮食佃租(赋)和布税(调)。同样，在上文所引不空的上表获得代宗皇帝的赞同之前，大兴善寺仍被迫输各种课税，而且还可能与世俗人财产的负担额相差无几。拥有奴婢和使用农业雇工也必须纳税。[③] 据现在已在玛扎尔塔克山[④] 所发掘到的一些寺院籍帐记载，西域的一座寺庙要为其"家人"交纳非常繁重的税："出钱壹千柒佰叁拾文，付市城政声坊叱

---

① 这就是不空金刚所住的寺院。

② 《代宗朝赠司空大辨正广智三藏和上表制集》卷一，331页。

③ 我们通过《隋书·食货志》(白乐日译文165页)获悉，部曲和奴婢的主人要代他们向政府交税。据769年的条例规定，每位住在家中的奴婢要由其个人的主子交700钱，主人要为每一位临时农业雇工交纳500钱。参阅《唐会要》卷八三，11页。

④ 位于和阗河的左岸。

半，① 敕耀诸充还家人恶末正税并草两络子价”。

同样的方法（但使用了一些其他名词）也分别为 1730、200、200、550 和 800 文钱。由于其数目巨大，所以这种税很可能是每年输一次，当然也正如其交纳时间所指出的那样，都是在年末或年初输税的。②

除了那些附属于寺院的百姓之外，其余那些商业店铺、质钱、邸店和手工业设施等行业，它们似乎也形成了帝国政府非常不情愿地放弃了控制权的一类财产。③ 811 年，由京师的和尚们提出的对他们的产业范围内的碾硙免税的要求，遭到了断然拒绝。

最后，尽管我所掌握的资料尚丝毫不能说明这一事实，但很可能是地方官吏常常超越自己的职权范围，从他们自作主张而强加给佛教僧众的财产的赋税中，抽取相当可观的一部分利润。其中也包括政府没收的一些已圆寂的出家人的财产。德宗皇帝的一道诏令提到，根据一种古代法规，亡僧财产的剩余部分应归属于整个僧伽。④ 然而，在一段时间内，这些财产都被当地官吏以某种引起争论的事件为借口，而统统被没收了。⑤

肯定是成书于唐代的一部疑伪经，曾针对官府的这种弊端而写道：⑥ “善男子，未来世中一切俗官，不信罪福，税夺众僧物。或税畜生谷米，乃至一毫之物，或驱使三宝奴婢，或乘三宝牛马。一切俗官，不得挝打⑦ 三宝奴婢畜生，乃至不

---

① 据沙畹（Ed. Chavannes）认为，叱半是某位负责在特定居民坊里征收某些杂税的小官吏。

② 沙畹《斯坦因所发掘的汉文文书》第 969 号，第 12 行；第 970 号，第 9 和 12 行；第 971 号，第 13 行。现在已知的纳税时间为十二月二十七日和正月二十二日。其中的“两络子价”一句话令人费解。

③ 顺宗皇帝于 803 年（应为 805 年——译者）借其登基之际而颁布的特赦令中，提到了有关的财产名表：“诸州府住宅、店铺、车坊、园硙、零地等，所有百姓及诸色人，应欠租课、斛斗、见钱、绝丝、草等共五十二万余”。详见《册府元龟》卷四九一。

元代教团不动产的税收制度，也与 6 世纪和唐代一样具有多样性。参阅拉切涅夫斯基（Ratchnewsky）《元典章》导论。

④ 有关僧侣戒律中的这一原则，我们将于下文再论述。

⑤ 《佛祖统纪》卷四一，379 页。参阅同书，卷五四，472 页。

⑥ 《像法决疑经》，即《大正新修大藏经》第 2870 号，1337 页。

⑦ 原文于此使用了“挝打”一语，本意为“把法衣和钵挂在钉子上”。这里是暗示经过一座寺庙的出家人，有权无偿地在那里食住。



得受三宝奴婢礼拜，皆得殃咎。何况驱策挝打。告诸俗官，若有禁防剥罗输税之处，① 慎莫令比丘输税。若欲税出家人者，得罪无量。”

从出自于佛教的原则来看，僧伽的财产、“常住”财产形成了一种不可转让的产业，从而也就摆脱了世俗政权的所有杂税。这种财产与完全是为了推动发展官方形式佛教的政治准则，是毫无关联的。财税法的复杂性，与从原则上来说带有普遍性的宗教观念，也是互相矛盾的。

间接输税的形式

在财政困难时期，对于统治阶级来说，最有魅力的解决方式是以未来作抵押。出售尊号和官位（它可以使获得这一切确保被免除杂税）就是帝国政府经常采用的措施之一。官僚品级、贵族尊号、在佛教出现之后还有高级僧官，所有这一切都成了交易的对象，其直接受益者是帝国官府；但从长远观点来看，那些富裕的个人也有利可图。这种作法在中国经常反复出现。

《魏书·食货志》中的一段文字，强调了在北魏末年出售职官尊号的现象。当时的战争和预算逆差，完全可以解释清楚为什么要采取这样的手段。同一段文献还揭示出，这个时代是如何征聘高级佛教僧官的。②

在河阴（今之河南）战役和由尔朱荣挑起的动乱之后，孝庄帝（528—529）执行了一种出售官职的计划：“输粟八千石，赏散侯；③ 六千石，散伯；四千石，散子；三千石，散男。职人输七百石，赏一大阶，授以实官。白民输五百石，听依第出身，一千石，加一大阶；无第者输五百石，听正九品出身，一千石，加一大阶。诸沙门有输粟四千石入京仓者，授本州统，若无本州者，授大州都；若不入京仓，入外州郡仓者，三千石，畿郡都统，依州格；④ 若输五百石入京仓者，授本郡维那；

---

① 此处肯定是指经过皇帝特许的免税财产。

② 有关这些高僧的品德和行为，我们于下文再论述。

③ “散”字说明本处仅指一种尊称，并没有实际特权。

④ 我们似乎应该这样来理解这句话：具有低级官衔。因为花同样的钱，而获得一个比较高的职位，则是不合乎逻辑的。

其无本郡者，授以外郡；粟人外州郡仓七百石者，京仓三百石者，授县维那。"①

到了北魏末年，度僧仪轨本身似乎也成了一种交易的对象；这种腐化现象，在上层僧侣和僧官们的身上，表现得更为明显。如果说"沙门统"和"都维那"等僧官经常由帝国政府出售，那是由于对这些僧官的敕封完全要由皇帝作主，同时也是由于这一半世俗性的等级是由皇权首创。度僧仪轨始终是一种宗教事务，而世俗政权对之仅仅拥有非常有限的控制权。到了唐代，情况则远非如此了：所有的受度仪轨以及所有从一个寺院向另一个寺院迁徙的僧侣，都必须事先征得皇帝的恩准。国家的控制大大加强了。然而，这些新背景可以解释恩度作法，这种作法是通过宫廷大官人和皇族成员的媒介作用而获得的，后者在 8 世纪初叶确立了对出售僧官的垄断权。

辛替否在 707 年② 向皇帝呈奏的一道奏章中指出："当今出财依势者，尽度为沙弥。③ 避役奸讹者，尽度为沙弥。其所未度，惟贫人与善人耳。将何以作范乎？将何以租赋乎？将何以力役乎？臣以为出家者舍尘俗、离朋党、无私爱。今殖货营生、仗亲树党、畜妻养子，是致人以毁道。"

辛替否在这道奏章中，明确地抨击了中宗皇帝赐于皇家公主们过分的恩宠。然而，据《资治通鉴》④ 记载，就在这位皇帝执政年间(705—709)，安乐和长宁公主以及韦后，索取 30 万钱就可以为人谋得"官爵"了，索取 3 万钱就可以使人得到僧尼受度的符牒。这一史料还补充说，甚至还赐予那些一事无成者和奴婢们这样的尊号。⑤

因此，我们可以认为，在当时，向皇帝呈奏的那些要求他举行度僧仪轨的请表，常常是导致与谋求受度者达成一笔交易的原因。各种史料非常清楚地相吻

---

① 《魏书》卷一一〇，6 页。

② 有关辛替否(他当时任皇帝的左拾遗)的这道表章，《文苑英华》卷六九八(《谏中宗置公主府官疏》篇)将之断代为景龙元年(707)，而《唐会要》卷四八，12 页则将之断代在景云二年(711)。很明显，第一个时间是正确的，因为在 711 年时已经不是中宗皇帝在执政了。还可以参阅《旧唐书》卷一〇一，《辛替否传》。

③ 《唐会要》中的"沙弥"肯定应为"沙门"之误，后者也正是《文苑英华》中所提供的写法。

④ 《资治通鉴》卷二〇九，2 页(误，应为第 3 页——译者)。

⑤ 同样，辛替否在他向皇帝的进谏中还抱怨说，那些富商们也用购买职官的办法，"尽居缨冕之流"(也就是说一些世俗大官僚)，甚至还抱怨"鬻伎行巫咸涉膏腴之地"。



合,完全可以使我们具体确定这种作法的起始时间,以使其结构丝毫不受怀疑。这种作法似乎一直持续到玄宗皇帝即位。

姚崇在一道表章中指出:"自神龙(705—706)以来,公主及外戚,① 皆奏度人。亦出私财造寺者,每出一敕,② 则因为奸滥。"③

《佛祖统纪》在有关开元二年(714)正月的一段文字中指出:"自中宗(705)以来,贵戚奏度人为僧。富户强丁多削发以避徭役。紫微令姚崇上书请禁度僧,言佛不在外悟之由心,行事利益使苍生安稳,是谓佛理。上从之,令有司沙汰僧尼,伪滥者万二千人,并令还俗。"④

但是,由另外一道表章(于8世纪初年呈奏皇帝)所提供的资料,则更为具体明确。⑤

> 今度人既多,缁衣满路。⑥ 率无戒行,⑦ 宁有经业。空费重宝,专附⑧权门。取钱奏名皆有定价。昔之卖官也,钱入公府;今卖度也,钱入私家。以兹入道实非履正,诡情不变,徒为游食。使法侣有失,而流俗生厌。名日度人,其实颓矣。

在玄宗执政的初年,出现了全面停止恩度的作法,⑨ 同时又加强了控制。

---

① 从辛替否和姚崇的表章来看,那些对皇帝施加影响最大的人是太平、安乐和长宁公主、韦后、武三思和某一位张氏夫人。也请参阅《旧唐书》卷九六中的《姚崇传》;卷一八三中的《武三思传》。

② 有关获得官方正式颁额的寺院(有敕旨或赐额寺),上文业已论及。另外,"敕"字在此完全可能是既指建筑寺庙,又指受度。

③ 《唐会要》卷四七,11页。

④ 《佛祖统纪》卷四〇,373页。

⑤ 《全唐文》卷一七六(《规魏元忠书》篇)。参阅《新唐书》卷一二二,《魏元忠传》。

⑥ 另一种说法认为他们形成了途中旅行者的半数。和尚以及商人和官吏是在中国旅行最多的人。所以经常提到这种往往会引起联想的形象。

⑦ 指那些具有蔑视佛教戒律之行为的人,即"无戒行"。

⑧ "附"字使人联想到了一种效忠的行为。那些准备受度的人都属于某一位保护人,并变成其"门徒"。"空"字之义可以由下文澄清:当指贵族、官吏或具有大功德的人(原则上是指出家人)时,那就完全有道理进行犒赏,并免除各种役税。同样,当获得这些宠爱的代价要由国库交付时,这种花费是徒然的,因为它于帝国无利。

⑨ 这种作法可能是在玄宗执政末年重新开始的,因为当时又出现了佛教的新发展。从741年起,在师子国法师不空金刚的影响下,度增活动又日益频繁起来。参阅《佛祖统纪》卷40,375页(开元二十九年)。

731年的一道诏令指出：[1]"朕先知此弊，故预塞其源，不度人来向二十余载。访闻在外有三十已下小僧尼。宜令所司及州府检责处分。"

持续出现非法度僧的原因，肯定是由于那些偏僻州府中地方官吏太腐化了，中央政权对那里的控制并不太容易。

中国历史上最为可怕的危机之一——安禄山叛乱制造了许多困难，这就迫使中央政权以官方名义出售"度牒"。由于在746年所颁发的官方符牒的推广，使得执行在这个时代所采取的措施变得更加容易了。[2]

两《唐书》中的《食货志》向我们提供了有关出售度牒的最为确切的资料，这种风气是在安禄山叛乱期间盛行起来的。[3]

> 及安禄山反(755年12月16日)，[4]司空杨国忠以为正库物不可以给士，遣侍御史崔众至太原，[5]纳钱度僧尼道士，旬日得百万缗[6]而已。自两京陷没(洛阳于756年冬月18日被叛军所陷；长安失陷于7月14日)，民

---

① 《册府元龟》卷一五九，17页。开元十九年六月的一道诏令。

② 向出家人发放个人度牒的制度似乎确实是在这一年之前建立的。参阅上文有关长安万寿寺僧侣们在北周(550—581)获得使其免税的私人证书的情况。714年的一道敕旨又暗示，受邀请在私人府邸举行斋供仪式的和尚们，必须向世俗当局祠部递交一种证书。746年的创新肯定是使携带这些个人度牒变成必须遵守的义务，而且还必须由祠部向新受度的和尚颁发。

现在没有发现保存下来的官方度牒样本。我们至少在巴黎所收藏的伯希和敦煌写本中发现了两种私人度牒的样书。度牒中记载了世俗住所、姓、法号、寺院名号和举行度僧仪轨的佛教法师的尊号。此外，它们上面还有署名和祠部的大印。在不空金刚所呈奏的请牒中提供了有关创立度牒制度而需要的全部资料，他在表章中要求为某些出家人举行受度仪轨。参阅《大正新修大藏经》第2120号。《代宗朝赠司空大辨正广智三藏和上表制集》中到处可见这样的资料。

《大宋僧史略》在一条注释(卷上，246页)中指出，祠部的证书都是用薄绸或单色丝绸制成，并带有一个圆筒和一层金属箔皮。同样也请参阅《佛祖统纪》卷四〇，375页，天宝元年(747)。

③ 《新唐书》卷五一，4页。参阅《旧唐书》卷四八，1—2页。我下面的译文参阅了这两部著作。

④ 事实上，这一消息直到12月22日才传到长安。

⑤ 位于今山西省。《旧唐书》仅仅笼统地指出："河东"。这一术语大致系指今山西省。

⑥ 《旧唐书》中没有明确这里是指"僧"。但是"百万"文钱，并不是一笔值得于此作为特殊情况而提出的巨款。



> 物耗弊，天下肃然① ……郑叔清与宰相裴冕建议，以天下用度不充，诸道得召人纳钱，给空名告身，授官勋邑号；② 度道士僧尼不可胜计；纳钱百千，赐明经出身；商贾助军者，给复。及两京平，又于关辅诸州，③ 纳钱度道士僧尼万人。

因此，根据由《旧唐书》和《新唐书》食货志提供的资料，我们便可以看到，从安禄山叛乱起，一直到重新收复两京之后不久，出售僧侣称号和度牒的现象共分为3个阶段：

一、从安禄山叛乱的爆发到洛阳的陷落，也就是从755年12月末到756年1月。

二、两京的陷落与收复之间，即公元756年7月（长安陷落的时间）与757年11月或12月（长安于11月收复，而洛阳则于757年12月收复）之间。

三、在平定两京地区的时候，也就是在757年12月初之后。

有关最早出售度牒的问题，《食货志》中讲得已经非常具体了：时间为755年12月22日到756年1月18日，地点是今之山西地区，所出售的数额是100万缗，所有这一切均已人所共知了。但这两部史籍所提供的有关在此之后时代出售度牒的资料相当模糊，应予以补充。

《旧唐书》肃宗本纪④ 记载说，在至德元年十月间："癸未，彭原⑤ 郡以军兴用度不足，权卖官爵及度僧尼。"《佛祖统纪》首先所暗示的肯定就是这一措施："至德元载……帝在灵武。⑥ 以军须不足，宰相裴冕请鬻僧道度牒，谓之香水钱"。⑦ 后来登

① 在一系列事实中，于此出现了肃宗登基一事。《新唐书》指出，当肃宗皇帝登基时，便向富户人家发出呼吁，要求他们把自己收入的五分之一用于纳税。

② 《旧唐书》也于此暗示了出卖"官爵"一事，而且是江淮间豪族官爵富商率贷及实。

③ 有关"关辅"这一术语，见戴何都《百官志和兵志》译注本898页注⑤，它认为此名系指京师的州，但肯定也扩大到了附近地区。

④ 《旧唐书》卷一〇。

⑤ 彭原位于今甘肃庆阳府以南。后来的肃宗皇帝于756年7月末左右到达该城。参阅戴何都《百官志和兵志》译注本注③。

⑥ 灵武位于今甘肃省，当时是朔方（或关内）节度使的治所，位于灵州附近。

⑦ 《佛祖统纪》卷四〇，375页。其中的"香水钱"一词组曾在许多史料中出现过。"香水"（gandhavari）肯定是用来向枕骨洒圣水（bhiseka）的，这种仪轨是由不空于740年在洛阳首创的，在安禄山叛乱期间，可能在全中国得以普及。



基的肃宗于756年8月9日到达灵武，于8月12日在那里登基称帝。出售度碟的作法很可能是在一个半月之后发生的，也就是同一年的十月间。

但在十二月间（也很可能是在至德二年初），[①] 又出现了一系列的鬻度。如果我们相信同一部著作之记载的话，那么这次出售度牒，就相当于由《食货志》记载的最后一个出售时期：

> 敕五岳[②] 各建寺，妙选高行为之主。白衣诵经五百纸，[③] 赐明经出身为僧。时僧标中首选。或纳钱百缗者，许请牒剃度。[④]

《佛祖统纪》中的这一段文字同样也出现在其时间为至德元年十二月的一段记载中，但却在有关把凤翔法门寺中的舍利移到皇宫中的一段文字之后。[⑤] 然而，这一特殊仪轨一般要在新的一年伊始时举行。因此，似乎更应该把五寺的修建时间定于至德二年初，这恰恰也是另一部史料中所指出的情况。

据《佛祖历代通载》记载：[⑥]"寻敕五岳各建寺庙，选高行沙门主之。听白衣能诵经五百纸者度为僧，或纳钱百缗请牒剃落，亦赐明经出身。及两京平，又于关辅诸州，纳钱度僧道万余人。"

我们可以看到，这后一部著作中转载了由两《唐书·食货志》中所提供的数据，但却不大注重其时间顺序，因为它把一些发生在不同时间的事实，都统统罗列在至德二年以下了。然而，我们似乎应该把修造五座寺院以及最后一次出售度牒的时间，断定为该年年初。

另外，有关这最后一个时代的精神，我们还掌握其他一些资料。《宋高僧

---

① 至德二年的第一天就相当于公元757年1月25日。

② 这5座名山（分别位于今之河南、山东、山西、湖南和湖北省）是官方的宗教圣地，同时也是佛教朝圣进香的中心。

③ 另外一种说法是"一百纸"。但大部分史料中都记载为"五百纸"（如果考虑到一些诗赋篇幅和空白处，那就是约20万字左右）。

④ 《佛祖统纪》卷四〇，376页。

⑤ 有关把保存在法门寺的佛陀释迦牟尼的指舍利转移的问题，我们于下文再论述。

⑥ 《佛祖历代通载》卷一三，598页。道标（740—823）的传记（见《宋高僧传》卷一五，908页）似乎证明了这一时间："至德二年诏，白衣通佛经七百纸者，命为比丘。标首中其选。"



传》① 中暗示说，选择了神会和尚在各府所建的戒坛之一中，主持度僧仪轨。事实的真相很可能是在五座名山上建立起“戒坛”之后，又把这种作法推广到其他各府去了。在756年末和757年初，神会和尚正云游于荆州（又叫江陵）的开元寺，而荆州恰恰正是一大州之治所。② 选择神会来主持戒坛，是在洛阳陷落之后的事（见载于《宋高僧传》757页）了，也可能是发生在由郭子仪重新收复两京地区的时候。《宋高僧传》中曾暗示了毁于火的寺院和建筑。③ 此处非常有可能是指荆州城，因为我们知道安禄山的部队曾一直向南到达过登州和许州（今河南的南部）。④

在敦煌发现的两卷官方文书也证明，在安禄山叛乱期间所采取的特殊措施，于平叛之后仍继续贯彻执行。事实上，这些文书的时间很可能是758年，或者是次年。这两卷文书残损甚重，除了出家人的姓名（他们肯定也就是文书的主人）之外，其他内容都相同。

我们在其中的一卷文书中可以读到：⑤ “合管内六军⑥ 新度、未得祠部告牒僧尼、道士、女道士已奏……陆佰陆拾陆人，计率得写告牒钱，共当壹仟肆佰陆拾伍贯，⑦ □□贰拾柒人僧、壹佰陆拾玖人民、壹佰叁拾柒人道士、叁拾叁人女道士。

张嘉礼，年拾伍，法名□□，兄庆为户主。

沙州、敦煌县、神沙乡、灵口村。”

第2卷文书比较完整，其中也提到了169位尼姑和137位道教徒。这卷文书是以下人的名义而立的：

> 罗法光，年拾玖（谢和耐先生作十八，可能是根据欧洲方式计算的——译者）。法名明严、沙州、敦煌县、从化乡、慕道〔村〕。

---

① 《宋高僧传》卷八，756—757页。
② 戴何都《百官志和兵志》译注本682页。
③ 《宋高僧传》757页。
④ 《旧唐书》卷一〇六，《杨国忠传》。
⑤ 伯希和敦煌汉文写本P.4072号。
⑥ 参阅戴何都《百官志和兵志》译注本，在索引中提供的参考资料。
⑦ 这就是说，每位出家人为领取告牒要花销两贯零200文钱，但告牒本身的价格尚不包括在内。



这一姓名后面是一篇文献，它说明了这些文书是在什么背景下发放的：

以前侍御史，判凉州长史杨休明奉奏，乾元元年(758)。……月六日，敕"委臣勾当前件道僧告牒，若告牒各敕纳钱口并令所度人自写，差使送付所司。其了限，各道□本一当使审自商量，奏闻者"。臣准以今年正月一日奏，请限三月卅日。奏毕，天书□然，特蒙允许。□遂应度人等，或先未往奏，或敕以须行祠部告。请援臣以准敕，勘责各具：乡里、户贯、姓名、法号……配寺观。谨件如前。其钱各令军州长官复纳……。[1]

张嘉礼和罗法光的名字是以大字写的，在这两个名字上面钤有尚书司勋的一颗印，此印刻文为"尚书司勋告身之印"。这颗印也钤在由大英博物馆收藏的一卷斯坦因敦煌文书中，后一卷写本的时间为755年。[2] 巴黎收藏的两卷敦煌文书中，还有以针穿洞的痕迹，这可能是由于曾缝在出家人衣服上造成的结果。正如上文所指出的那样，[3] 这里并不是告牒的最后定本，因为定本实际上应该由祠部(附属于礼部)颁发；本处仅仅是一些是司勋(该司附属于吏部)，所提供的样书。[4] 我们将于下文看到一种有关吏部，甚至还包括户部[5]普遍注意出家人受度一事的证据。[6]

对于在安禄山叛乱期间度僧的数字，以及帝国政府搜刮的钱币总额，我尚难以作一番确切估计。我不知道度牒的具体价格，它的价格很可能是浮动的。两《唐书·食货志》向我们所提的惟一确切资料是有关出售"明经"称号的价格：这一告身值价10万文钱。当然，普通度牒的价格要便宜得多，虽然佛教史料中根据

① 伯希和敦煌汉文写本P.3952号。

② 见仁井田陞《唐宋法律文书的研究》81页。

③ 由于这段文献中有大量的涉及行政管理特点的专门术语，而且文书残损甚为严重，所以我对它的翻译在各方面都持保留态度。

④ 有关司勋的情况，参阅戴何都《百官志和兵志》译注本50—59页。

⑤ 《新唐书》百官志中指出："诸州授勋人，岁第勋之高下，三月(原书中作"三月"，但这一说法明显是无法接受的，应为"三年"之误)一报户部，有蠲免必验。"(见戴何都《百官志和兵志》译注本59页)

⑥ 根据本文所研究的两篇文献的发放机构来看，我们似乎应该把出家人与那些有官无职的"散官"和只享有荣誉称号的"勋官"等同起来了。



两《唐书》而得出结论认为,这同样也是度牒的价格。因为两《唐书》中所记载的 100 缗这个数字明显是对“明经”告身价格的回忆。因此,我们只能承认这里所说的“缗”是由 100 文钱组成的,或者是由一个低于 1000 的数字组成。我们还获知,在 8 世纪初叶向皇家宗室成员购买的恩度之度牒要价值 3 万文钱。然而,如果我们考虑到所有食物涨价的情况,那么在安禄山叛乱时代官方度僧的价格就明显是比较高的。因此,我们无须冒犯多大错误的危险就可以假设认为,在安禄山叛乱期间度牒的官方出售价格为 50 或 100 贯钱。所以,当崔众前往山西以在那里出售度牒时,那里共有 2 万名受度的出家人。如果再从这一数字中加上 757 年初的一万名新治地者,那么在这两个出售时代之后,僧侣的数字就是从 3 万人这一基数增加的。但主要是在长安陷落和收复洛阳之间的时间内,度僧的人数为最多。两《唐书·食货志》曾指出:“度道士僧尼不可胜计。”

令人遗憾的是,我们没有掌握安禄山叛乱前几年对僧尼的统计数字。在开元年间的官方数字是 266000 人,这一数字在该年号(713—755)的初期肯定是有效的。虽然在 730 年左右又重新开始了“私度”,而官方度僧则是从 740 年左右开始的,那时佛教僧侣的总数在玄宗执政末年和安禄山叛乱的前夕,可能还远不足 50 万人。

然而,经过四分之三世纪之后,到了 830 年,佛教僧尼的总数已增至 70 万人,我们还可以肯定,出售度牒是致使僧尼人数猛涨现象的主要原因。

杨炎于 780 年写道:“凡富人多丁者,率为官为僧,以色役免;贫人无所入,则丁存。故课免于上,而赋增于下。是以天下残瘁,荡为浮人,乡居地著者百不四五,如是者殆三十年。”

早在 705—714 年之间,“富户强丁多削发以避徭役”。① 在安禄山叛乱期间和在以后的时代中,出售度牒可能对皈依出家人施加了同样的影响,甚至还加强了这种影响:唐代僧侣中的大部分人,都出身于富裕农民家庭。

当这种作法一旦渗人到了风俗习惯中时,它就再也不会消失了。它甚至还受 8 世纪中叶大危机之后的政治形势的推动。唐朝的特点是藩镇割据和中央政

① 请参阅前文。

府的最终削弱。这是"以宽容而治国"的时代,由高级自治官吏主动举行的度僧仪轨完全出于有利可图的目的。

《大宋僧史略》① 指出:"自唐末已来,诸侯② 角立。稍阙军须,则召度僧尼道士。先纳财,谓之香水钱,后给公牒云。念此为弊事,复毁法门吁哉。"

然而,我们掌握有关于这类私售的一个著名例证,这就是王智兴于9世纪初在徐州(今安徽省境内)所从事的销售。

李德裕传中记载说:③ "元和(806—820)以来,累敕天下州府,不得私度僧尼。徐州节度使王智兴聚货无厌,以敬宗诞月,请于泗州④ 置僧坛,度人资福,以邀厚利。⑤ 江淮之民,皆群党渡淮。德裕奏论曰:'王智兴与所属泗州,置僧尼戒坛,自去年于江、淮以南,所在悬榜招置。江、淮自元和二年后,不敢私度。自闻泗州有坛,户有三丁,必令一丁落发,意在规避王徭,影庇资产。自正月以来,落发者无算。臣今于算山渡点其过者,一日一百余人,勘问唯十四人是旧日沙弥,⑥ 余是苏、常百姓,亦无本州文凭,寻已勒还本贯。访闻泗州置坛次第,凡僧徒到者,人纳二缗,给牒即回,别无法事。若不特行禁止,比到诞节,计江、淮以南,失去六十万丁壮。'"⑦

王智兴出售度牒一事,在当时并非孤立现象。但这肯定是一件容易引起公愤的丑闻,因为徐州节度使所出的价格是非常便宜的(一个度牒仅值两贯),因而

---

① 《大宋僧史略》卷中,252页。

② 作者故意使用了一个古老的术语"诸侯",它使人联想到了已成为历史的封建时代。

③ 《旧唐书》卷一七四,《李德裕传》长宁(Tchàng-ning,误,应为长庆——译者)四年。

④ 位于今安徽省的泗县。

⑤ 事实上,大官僚们仅满足于向宫廷呈奏这样的表章,以后就再用不着皇帝的任何恩准了。我们由此便可以解释清楚,尽管存在着有关私度僧尼的禁令,王智兴还是筑成了戒坛。

⑥ "旧日沙弥"指不久前受度的僧侣(这里的"沙弥"肯定应为"沙门"之误)。

⑦ 在前引《大宋僧史略》有关出售度牒的一段文字中,同样也提到了由王兴智所从事的活动。作者解释说,出售度牒别无其他目的,仅仅在于当国家预算出现逆差时,向它提供巨额收入。作者认为裴晃是第一个想到以官方的名义出售度牒的人。这种观点是错误的,因为我们已看到,杨国忠首先于756年1月设想出了这种制度。每当由于战争而需要巨额款项时,便开始实施这种办法。所以徐州的王智兴向皇帝呈奏了一道表章,要求允许在临准(《旧唐书》对情况的了解肯定更为透彻,它并没有讲多种戒坛)的佛寺中建立戒坛。申请人首先要交纳一笔必要的款项,然后才可以获得受度。但有时也会出现某些人在付款之后,并不会受度的情况。



才吸引了成批农民受佛门皈依。所以《旧唐书》敬宗本纪也为这一事件写了以下一段文字:①

乙未(长庆四年十二月,即825年1月)徐泗王智兴请置僧尼戒坛,浙西观察使李德裕,奏状论其奸幸。时自宪宗有敕,禁私度戒坛,智兴冒禁陈请,盖缘久不"兴置"由是天下沙门奔走不及。智兴邀其厚利,由是致富,时议丑之。

同一篇本纪中,还暗示了一些私自出售度牒的类似例证:

辛未,江西观察使殷侑,请于洪州② 宝历寺置僧尼戒坛,敕殷侑违制令,擅设戒坛,罚一季俸料。③

乙西,江西沈传师(他当时肯定继殷侑而任江西观察使)奏:皇帝诞月,请为僧尼起方等戒坛。④ 诏曰:"不度僧尼,累有敕命。传师忝为藩守,合奉诏条,诱致愚妄,庸非道理,宜罚一月俸料。"⑤

官方在安禄山叛乱时代出售度牒以及后来的非法私售(我们掌握有825—828年间一些例证)说明,度僧的数字在830年间共达70万人。对于其中的一部分人,我们应该把他们看作是仅仅持有度牒者,但我们不能肯定他们是否住在寺院中,甚至也不知道他们是否从事宗教活动。

从唐末开始,为了成为僧侣,购买度牒则变得不仅仅是必要的了,而且到此

---

① 《旧唐书》卷一七上,《敬宗本纪》。

② 该州位于今江西省南昌府。

③ 在这个时代,向宫廷呈奏的本章,并不意味着官吏们必须等待皇帝的恩准。

④ "方等戒坛"这种制度起源于大乘佛教("方等"是梵文 Vaipulys 的意译)。《大宋僧史略》卷下,第47条记载:"但令发大心而领纳之耳。方等者,即周遍义也。""方等戒坛"似乎要追溯到8世纪中叶。上引《大宋僧史略》还记载:"永泰元年三月二十八日,敕大兴善寺。方等戒坛所需一切官供。至四月敕京城僧尼,临坛大德,各置十人,永为常戒。"这些人可能被分派到了方等戒坛,他们都是在京城的僧侣中选择的。类似作法可能一直沿用下来了。

在判断候选人的能力问题上,很可能是使用了一些谜语。在这个时代,思考内容的方式(公案)在中国已经广为传播,类似方等戒坛的制度,似乎还发展了一种追求精明的风气。而从唐末起,这一切对于中国佛教,则是非常不利的。

⑤ 同前引(注③)《旧唐书》。

也就足够了。在诸如敦煌那样的一些地区，铜钱消失了，度牒是用实物购买的。在一卷有关两兄弟分家产的文契中①，我们确实可以读到："大见女平娘，于安都督处买度印，用牛一头、牸牛一头。"

另外，那些负责举行度僧仪轨的僧侣、② 地方官吏、最后是国家本身，很可能是它们各自都同时要从这类出售度牒的交易中获利。

到了宋代，出售度牒和僧侣称号的作法，远没有被废弃不用，而且还得到了发展，以至于使度牒成了在市场上进行交易的对象，它们原来固有的作用和意义已所剩无几。旅行家们利用这种度牒来交纳自己的旅费，商人也用它们来交纳自己的货款。这就是纸币的雏形之一。

如同在唐代一样，为了满足一时之需要而提供资金，统治阶级决定发放度牒。当时还向出家人出售法号，尤其是出售"紫衣"③ 的尊号：

> 神宗熙宁元年七月戊戌，知谏院钱公辅言："祠部遇岁饥、河决，鬻度牒，以佐一时之急。若于无事时，应为陈乞恩例，则亦不借。乞自今官禁。④ 遇圣节恩赐度牒，并裁损或减半为紫衣，稍去剃度之冗。"从之，卖度牒盖始此年。⑤

北　宋

年代	官价(贯)	私价
1068—1078	130	190
1080	170	

① 见伯希和敦煌写本 P.3774 号，第 46 行。

② 参阅《宋高僧传》卷一五，803 页：道标和尚(740—823)就可能是依靠出售度牒而积累了巨额铜钱，并且为其僧伽获得了大片土地。

③ 宋代私自出售度牒的情况并不比唐代少。据《续资治通鉴》卷一八记载，在太平兴国二年(977)："工部郎中侯陟言：'祠部给唐尼牒，每通纳百钱于有司。'"这里也可能是指"一百贯"(在一个世纪之后，官方的售价是 130 贯)，除非它是指制订度牒的费用或提前交纳的全价的一部分。

这种荣誉标志是于 690 年由唐代的武后特别创设的，以犒赏那些从事翻译《大云经》(Māhāmeghasūtra)的译师们。参阅戴密微《〈弥烂陀王问经〉的汉译文》223 页。

④ 这是指"恩度"，即由皇帝特意赐恩而进行度僧仪式。这种做法在唐代与经过审试而举行的度僧仪轨(试经度僧)同时实行。

⑤ 《群书考索》后集卷六三。参阅《佛祖统纪》卷四五，414 页。

(接前页)

1101	220	
1107—1110	200	90—20
1117	13	
	南　　宋	
1131	200	
1136	120	30
1161	500	
1163—1164	300—250	
1174	500	
1185	700	
1194	800	
1207	800	
1208	1,200	
1212	800	

我们同样还掌握有关出售度牒数量的其他资料:

1068—1072	每年3,000—4,000度牒
1073—1077	每年10,000左右
1078	8,360
1079	7,942
1080	5,000左右
1081	5,000左右
1082	9,897
1083	80,000稍多一些
1084以及以后几年	10,000(理论数字)
1110	30,000

冢本善隆先生在其有关宋代出售度牒的论著中,[1] 成功地确定了从11世

① 冢本善隆《宋代的财政困难与佛教》。



纪末叶到13世纪初叶出售度牒的价格。我们所掌握的数字往往是相当于官方价格。度牒一旦出售之后,则变成了讨价还价和投机交易的对象。当时还存在有一种私价,或高或低于官方市价。另外还有人指出,从11世纪到13世纪之间,度牒的售价始终很高。这在很大程度上肯定是由于货币的贬值,而不是由度牒价格的增长而造成的,相反,其交易似乎是达到了饱和状态(参阅前面所列的表)。

《燕翼诒谋录》记载说,在公元1110年决定停止3年发行度牒。听到宣布这一消息后,农民们便争购度牒,其私价可达20000文钱。投机倒把者们也开始活动,这些称号的售价最后高达100万文钱。①

① 参阅上引冢本善隆著作。

第三章　财富的积累

印度的遗产

向一个从来没有任何法律思想的社会传入一整套规章和制度（这是作者对中国历史的一种偏见——译者），这也可能就是佛教的主要新颖之处。它们涉及到了对产业的保护和僧侣们的权力；它们还包括有宗教基础的观念，由于因果关系，同样也包括有道德之士的概念；最后，它们还认为存在有遁入佛门者的特殊地位。当然，我们于此无需强调对其研究的意义和价值。它们不仅可以作为经济活动的范畴，而且有时候还是其中某些发展的起源。随着佛教在中国作为一种有组织的宗教和一种强大的经济势力的出现，有关印度僧侣权力的贡献，也就成了所提出的第一个问题。

但是，因为印度具有抽象思辨的特殊本领，也可能是因为它的大规模海上贸易得以过早的发展，[①] 那里的法律观念和方法比中国的法律和习惯法要先进的多。一直等到东晋（317—420）末年，我们才发现在中国形成了一些比较大的佛教僧伽。[②] 在另一领域中，即在僧侣制度问题上，我们还可以提出一些类似的意见；只是到了5世纪前四分之一年代，一些重要的印度律部经文才被译作汉文。僧侣人数的骤增与寺院制度的创立是互相吻合的。我们将于下文看到当时关注佛教戒律的一种证据，即指导中国僧侣生活的4部有关佛教戒律的重要经文，译成汉文的时间，最早不超过404年到424年间。[③] 因此，5世纪初叶值得于此作

---

① 印度那些有关佛教戒律的经文论著中所记载的贸易和财税的实际做法，是经由皈依佛门的大商人传入佛门之中的。参阅下文对世俗人在小乘佛教僧众和商业界中的影响问题的论述。

② 《辩正论》卷三，503页提供了东晋年间的24000名僧尼和1768座寺庵的数字，这些数字对于东晋末年也可能是适用的。

③ 由义净于8世纪初叶所翻译的《根本说一切有部毗奈耶》（Vinaya des Mūlasarvāstivādin）的时间太晚了，所以它不可能对中国僧侣制度的形成，产生过像前几部经文那样的影响。



为出发点而进行探讨。

道宣和尚在一部经文中的一条注释中指出:① "关中② 先用《僧祇》,③江表由来《十诵》④ 及行受戒律仪。"⑤ 这段资料很珍贵,它可以促使我们更倾向于到这两部有关戒律的经文中,去寻找中国可以从印度的寺院条例中借鉴的内容。选择这些毗奈耶(律)进行翻译的原因,肯定应该这样进行解释:5 世纪时所翻译的 4 部律藏,在许多方面都是比较容易通融的,是最为不严格的。《弥沙塞部和醯五分律》(Viyana des Mahiśasaka)⑥ 和《四分律》(Viyana des Darmaguptaka),⑦ 似乎正是在这样一些僧伽中写成的,即那里的财税活动最为有限,而条例原文则执行得非常严格。然而,尽管作出了这样的选择,但在中国的实践与理论之间,似乎始终存在有巨大的差距。毗奈耶(律)适应一种比较古老的佛教状态,并且也符合不太发达的教团,或者至少是置身于强大的大乘佛教潮流之外的僧伽的需要。中国曾经作出过一系列努力,尤其是在 5 世纪的北魏王朝年间,以迫使和尚们遵守戒律的规划。但这些努力并没有成功地克服出家人不守戒律的现象。这一失败肯定是由于中国人思想中的某些根深蒂固的倾向造成的,但同时也是于印度有关戒律的经文,丝毫没有反映大乘中产生的佛教伦理的巨大变化。⑧ 然而,在中国出现的那种要服从戒律的善良愿望,肯定是与西域出家人的直接影响

① 《量处经重义》840 页。

② 这种称呼在此肯定是指北魏王国。

③ 《摩诃僧祇律》是由法显共佛陀跋陀罗于 416 年全文翻译的。《魏书·释老志》第 9 页指出:"沙门法显,慨律藏不具,自长安游天竺。历三十余国,随有经律之处,学其书语,译而写之。十年,乃于南海师子国,随商人泛舟东下。昼夜昏迷,将二百日。乃至青州长广郡不其劳山,南下乃出海焉。是岁,神瑞二年(415)也……至江南(事实上是指南京),更与天竺禅师跋陀罗辩定之,谓之僧祇律,大备于前,为今沙门所持受。"

④ 《十诵律》是于 404 和 415 年间由弗若多罗(原文为 Punyatrata,误,应为 dunyatāra——译者)共罗什(即鸠摩罗什,Kumārajiva)所译。

⑤ 指宋、齐、梁、陈诸王朝。

⑥ 《弥沙塞部和醯五分律》是 424 年由佛陀什(Buddhajīva)所译。

⑦ 《四分律》是由佛陀耶舍(Buddhaya)于 408 年所译。这部律藏著作成了道宣于 7 世纪写成的几部内容广泛的通经疏义文(见《大正新修大藏经》第 1804、1806 和 1808 号)的基础。

⑧ 我们会特别联想到"方便度"(Upāya)的发展,这一问题的结果证实了其方法的有效性。这种发展很可能也在寺院领域中表现来了。在大乘中,通过崇拜佛教和建福业中取得的重大发展,改变了寺院经济的特点。

相联系的，它们也并非丝毫没有产生效果。现在还保留有关中国人反复作出努力，以掌握佛教戒律[①]原则的遗迹，我们首先应该研究的就是印度的这份遗产。

布施于佛教的财产

在布施于佛教的财产的观念中，法律来源于出家人。"三宝"(Tritratna)一词在印度经文中一般均指佛教界(佛、法与僧)。但是，对于中国人来说，它们也实有所指：这就是佛像、供这些佛像居住的佛堂、舍利盒和用作法事开销及以维修宗教建筑的费用；其次是经卷、说法坛以及与传播教理有关的一切设施；最后是僧侣们的住处僧房，他们的土地、杂役和牲畜等等。所有这些财产都是不可转让的，对于把它们用于"三宝"，无论是现在、过去还是将来，它们都是"常住"性的，完全如同佛陀、佛法和僧众一样。"常住"一词泛指所有布施于佛教的财产，它经常在汉籍中出现以指僧伽财产。但我们不知道它是从哪一个印度术语中翻译来的。它也可能是暗示在僧众每年迁徙时仍留在原地不动的财产。事实上，"寺主"(Vihārasvāmin)最早是一位具有固定住址的僧侣(即"常住比丘"，由巴利文āvasika - abhikkhu译来)，他们负责看守寺院及其财产。[②]"常住"一词是"僧物"的同义词，更确切地说应为"四方僧物"(由梵文Cāturdiśasamghasya译来)。但"僧物"这一术语的词义则具有较为广泛的意义。其最古老的词义，是把那些可以在僧侣之间进行分配和可以以私人名义而分配的财产，排除在"僧物"之外。

《弥沙塞部和醯五分律》中指出：[③]"四方僧有五种物，不可获、不可卖、不可分。何谓五？一住处地，二房舍，三须用物，四果树，五华果。"违背这一原则，那就是犯了偷罗遮(大罪，thullaccaya)。

我们在《十诵律》中发现了对不可转让财产(常住财产)的5种分类法，这是

---

① 世俗政权本身也曾在僧侣制度和法典方面起过重要作用，尤其是在北魏时代更为如此。

② 见烈维(S. Lèvi)和沙畹《印度佛教中的几个隐晦的术语》，载《亚细亚学报》，1915年3—4月号。

在敦煌，寺主有时也负责有关"常住"财产的帐目，这肯定仅仅是在那些小规模的寺庙中才能行得通。参阅伯希和敦煌写本P.4012号，庚子年(可能为880年)寺主的年终人破历。

③ 《弥沙塞部和醯五分律》卷二五，168页。僧物是一些不可分割的财产(巴利文为avissajjiya)，有关前4种不可分割的财产，见《小品》(Cullavagga)，第6卷，15页。



根据可以在比丘之间进行分配的关系而确定的：[①]

> 若物，诸比丘现前应分。何等是？除死比丘重物（巴利文为 garbhaṇḍa），余轻物（巴利文为 lahubhaṇḍḍa），[②] 是名可分物，不可分物者。若物，诸比丘现前不应分。何等是？除死比丘衣物，余重物。是五事不分，不可取，若众僧、若三人、若二人、若一人不应分。何等五？僧伽蓝地、房舍地、僧伽蓝房舍、床、卧具，是名不可分。

然而，僧物可以包括僧伽实际所拥有的全部财产，特别是指那些可以作为在僧侣之间进行分配的财产。所以道宣在他为《四分律》所作的疏注中，一共区别出了以下 4 类僧物，[③] 按照它们各自的名称相称，即：

一、不动庄园；

二、食物；

三、衣、药、房僧用物；

四、过命僧人的轻物。

据道宣认为，第一类僧物是由真正的"常住"[④] 组成，也就是厨房和仓库、寺院及其建筑、各种物品、鲜花和水果、树木和森林、田园、仆人和牲畜等等。由于这些财产从本质上来说是可以向十方扩大的（属于十方的僧众），人们不可以分配之或为个人利益而使用之。这些财产仅仅可以获得和利用，但既不能分配也不能出售。

---

① 《十诵律》卷五六，413 页。我们发现其中的名表与《弥沙塞部和醯五分律》中稍有不同。另外，在《四分律》卷五〇，943 页中，又提到把僧物分成四份的作法："此四分物（一，僧伽蓝、僧伽蓝物、房舍、房舍物；二，瓮、瓶、瓮、釜、镬、斧、凿、灯台诸杂重物；绳床、木床、大褥、小褥、卧具杂物；林、草竹、草花、果、业），是四方僧物，不应分，不应自入，不应买卖……自入已、若分、若卖买者，不成自入、不成分，不成卖买，犯偷兰遮（thullāccaya，严重犯法之罪）。"

② 有关这两个术语的意义，我们将于下文再论述。

③ 《四分律删繁补阙行事钞》卷中 1，55—56 页。道宣的这部著作对于了解僧侣条例和中国对印度律藏所作出的某些解释则是宝贵的。尽管其标题如此，实际上更应该是对 5 世纪时所译的四部有关律藏的经文的辑录，而不是对《四分律》的疏注。

④ "常住"，即不动庄园。它确实就是"常住"一词最早指财产的内容。在中国近代，"常住"一词是寺院的文言同义词。



第二类是"十方常住"。例如,在一座寺院中,这就是送给和尚们的饮料和煮熟的食物。从其本质来看,是十方僧众所共有的财产,尽管从它们的地位来看,都置于寺院之内。《僧祇》(Samantapāsādikā)指出:"不打钟者食僧食者犯盗。"据一部疏注经文指出,时至今日,当寺院中举行斋会时,一旦当饭煮好,便敲钟和击鼓。这就是因为十方僧人在这类财产中都会有自己的份额。

第三类是由"现前常住"而形成的。属于这一类的共有两种财产:现前物的常住和现前人的常住。这些财产只能作为布施品。①

第四种是十方僧的现前常住。这一术语是指已过命僧侣们所布施的轻物(Lahubhaṇḍa)。从本质上来说,这类财产属于十方僧众,但从它们的地方来看,则是置于寺院本身之中。这是因为现前僧都可以拥有自己的一份,所以才被这样称呼。②

另外,如果过命的僧侣们的服装和食物,在道宣对《四分律》的疏注文中,还被称为十方僧众的财产,那么无疑应该将此看作是对某些作法的回忆:在唱亡僧们的微薄财产、举行大型斋供和无偿地留宿过境和尚时,同一块僧地(Simā)的和尚们便要举行大型集会。

但很明显,"常住"一词仅仅按其引申意义方可泛指佛教寺院所拥有的全部财产,无论它们是不是应在僧侣之间进行分配的财产。律藏中仅仅提到土地和不动产是四方僧众的财产,并且它们还具体解释说这些财产均属于不可分之列。从严格的意义上来讲,"常住"仅仅包括道宣分成四类中的第一类。土地和建筑应成为作为有德之士的僧人的共同财产,而它们的所有权在这种意义上是不可分割的。然而,我们还可以窥见到,随着佛教信仰的发展而产生的变化:道场、佛像和舍利塔的建立可能改变了人们最早对于僧物的观念,而这类建筑首先是僧众集体的。这里所指的已经不再是公共财产的特点了,其圣洁性可以把这些新的成分说成是僧侣产业,被人称为"佛物",而"僧物"③ 仅限于指比丘的共同财

① 这种区别并没有解释清楚,我们知道它是指衣服、用具和药品。

② 上引《四分体删繁补阙行事钞》和《释氏要览》卷下,302—303页。《释氏要览》受到了道宣疏注文的影响,但记载得更为具体明确。

③ "佛物"和"僧物"之间的区别也出现在《十诵律》和《弥沙塞部和醯五分律》之中。这种区别则不见诸于5世纪所译的另外两部有关律藏的经文中,我们已经指出了它们所具有的相对古老性。



产。我们已经看到，佛教寺院财产的本质具有双重性：它们都是一些共同财产，但也是神圣财产。其重点有时侧重于“常住”的这一方面，有时又侧重于另一方面。

如果我们探讨一下哪些财物可以形成三宝的产业，那就会发现这都是禁止作为单独个人的比丘所占有的财产，在任何情况下都不允许在他们之间进行分配。根据律藏的规定，只允许出家人拥有“轻物”，也就是说那些形成化缘僧必不可缺的行李：衣服、钵、日常所用的细小物品。佛教伦理认为，出家人拥有价值贵重的或明显具有世俗特点的财产为“不净”(巴利文为 akappiya)。相反，对于那些僧众共有的财产，律藏中的规定则程度不同地有所放宽，对于那些由于宗教法事之需要而使最早的原则放宽的财产，律藏中的规定则更为宽容。[1] 和尚们为了出家人的“净”、为使他们的权威纯洁无损而不能保留的东西，僧伽允许将之用于其成员的共同需要或宗教仪轨的需要。

然而，禁止比丘拥有“重物”(garubhaṇḍa)，并非仅仅由一些纯伦理的考虑所决定。正如汉文中对巴利文 akappiya(不净)的译法就已经提醒我们注意的那样，某些重物、某些价值很大的和具有世俗特点的财产，都是不可接触的，因为它们都“不净”，[2] 这种重物不净的观念也明显地出现在《摩诃僧祇律》中，在伦理上的禁戒中，又增加了一种具体的忌讳，因为它抨击了与这类财产的任何接触行为。在各种情况下，僧伽是通过中间人而管理自己的财富的，无论是他们支配自己的贵重金钱，还是耕耘自己的田地。如果那些受具足戒的和尚们不参加劳动，那肯定是由于他们应该全力以赴地从事建福业，这就可以部分地解释律藏中给予寺院中世俗仆人地位之原因。但这里更可能是具体指赋予教团的一些中间人，而律藏也承认僧众有权拥有地产、畜群和贵重金属，至少是以公有和不可分

---

① 见下文有关贵重金属的问题。巴利文的律藏不承认僧众可以保留金或银。相反，《摩诃僧祇律》(Mahàsànghika)则承认这一事实，而且我们在其中还可以发现金雕像。

② 梵文 Kalpa(劫)可以具有“仪礼性的，按照……仪礼”等意，在佛教修道制度中，用此词来指“净”，肯定也源出于此。事实上，所有重物也并不都同样是不净的，占有它们也并不是完全不合适的。在许多情况下，完全有理由决定所涉及到的物品是重物还是轻物。道宣在其《量处轻重义》(《大正新修大藏经》第 1895 号，这部经文的成书时间为 630 年左右)用了很多篇幅来解释这些有争议的内容。事实上，我们可以承认，重物、土地、奴婢、牲畜和贵重金属等同样也为“不净”物。



割财产(常住)的名义而占有之;但律藏同时也禁止这些僧众直接接触上述财产,因为对这类财产存在有忌讳,上述仆人获得了一种意味深长的称号"净人"。①他们一般都从事一切必须接触不净物的活动:农业、牧业、商业、烹饪。②

当然,中国人仅仅是继承了一种印度传统,③ 他们承认存在有 8 种不净物,即"八不净",八不净的名表中既包括活动,也包括物品。据灌顶(561—632)在《大般涅槃经疏》中④ 认为,这"八不净"应为:"蓄金、银、奴婢、牛、羊、仓库、贩卖、耕种、自作食不受而啖。"《佛祖统纪》⑤ 提出了一张其细节不同,但实质却一致的名称表:"八不净者:一田园、二种植、三谷帛、四畜人仆、五养禽兽、六钱宝、七褥釜、八象金饰床及诸重物。"

因此,佛寺中的"常住"财产一般是由不净物组成的,惟有作为具有特殊宗教美德的僧众和作为崇拜对像的佛陀,才可以拥有世俗财产,又不会因此使他们招致任何污秽。不净物一旦变成僧物和佛物之后,就会因其用途而变得具有圣性,

---

① 这一名词经常出现在律藏中,相当于巴利文中的 kappiyārkāvaka(梵文为 Kalpikāra)。但是,我们也发现曾以其他名称来指这些世俗仆人:在《摩诃僧祇律》中作"守园人"、"守园民"和"园民",或者是"守华园"。后者是对梵文 udyāna - pāla 的汉译(参阅《翻译名义大集》第 3842 条目)。这些人有时也被称为"执事人",即梵文 Vaiyavtlyaka 和巴利文 Veyyāccaka[va]的汉译。参阅戴密微《论毗舍离结集》,载《通报》第 40 卷,第 4—5 期,272 页注④。《释氏要览》卷下,303 页指出:"净人。《毗奈耶》云:'由作净业,故名净人。'若防护住处,名守园民,或云使人。今京寺呼家人(我们在西域的寺院帐目中就已经发现了这一称呼了)。缘起者,《十诵律》云:瓶沙王(Bimbisāra)……遂遣往祇园,充净人。谓为僧作净,免僧有过,故名净人。"道诚又补充说:"又梵云吃栗多(Krita),唐言贱人。"

② 同样,寺院中还可以使用一些信事男(upāsaka)。沙畹翻译的在玛札尔塔克山寺院中发掘到的一本帐册残卷是 8 世纪的文书。我们从中确实可以读到这样一条资料(《斯坦因发掘的汉文文书》第 972 号文献):"同日,出钱壹仟贰佰伍拾文,籴粟五硕,别一十五文,其粟便付长者回造供寺用。"因此,实际上有可能是在西域那些主要是遵守佛教戒律而不是汉地戒律的僧伽中,每年的经济负责人(直岁)使其活动仅限于抄写经书和控制收支,直岁本人并不直接接触粮食和货币。

③ 这种传统肯定起源于《摩诃僧祇律》。我们已经知道了北魏时代《摩诃僧祇律》在中国北方所占据的重要地位及其传播情况。然而,沙门统惠深(《释老志》7 页,魏鲁男译文 158 页)提到,那些遁入桑门的人不应该积累"八不净"。这道奏章中说,根据戒律的规定,车、牲畜和净人都是不净,出家人不能以个人名义而保留之。对于那些病人和六十岁(花甲)的人来说,可以作例外情况处理,可以允许这些人使用车辆。

④ 《大般涅槃经疏》,见《大正新修大藏经》第 1767 号,卷一〇,96 页。

⑤ 《佛祖统纪》卷四,164 页。



同时也会由于它们属于三宝而变得纯洁。[①] 因此，由于两种不同的原因，出家人不能占有"常住"财产，因为这都是一些不净物。对于他们来说，这一切本身就是不可接触的。此外，这也都是一些供物。如果说中国和尚们没有遵循印度律藏经文中向他们提出的规则生活，如果在他们之中也出现过由作为大乘特点的这种习惯的自由性而造成的诸多变通，如果他们始终占有不净物，那么事实就会相反，三宝财产的"常住"和出世间的特点，似乎非常明显地既反映在中国世俗界，也反映在僧侣之中。《佛祖统纪》中的某些非常感化人的故事，值得我们在此问题上引证：

> 调露元年(679)，汾州启福寺主惠澄染患，牛吼而终。寺僧长宁，夜见澄来，形色憔悴云："为互用三宝物，受苦难言。诸罪差轻，唯用伽蓝物为至重，愿施救济。"宁即为诵经忏罪……

此处有一段注释说明：

> 为沙门而不明因果，私取常住之物，以适己用。用者、受者均被其苦。轻则为牛畜、奴婢，重则受镬汤炉炭。论其报可不痛哉？重于权门要路，复不知果报之为何义，以故甘受愚僧之饵，而不悟其非。占山为坟，卖[②] 帖住院，[③] 若主若客，皆入罪门。若此之流，深足鄙耻。[④]

仪凤二年(677)，"国清寺僧智环为直岁，将常住布十端与始丰县(今浙江省天台县)丞李意及，[⑤] 久而不还。环死作寺家奴，背有智环字。既而丞亦死，亦作寺家奴，背亦有李意及字"。[⑥]

---

① 其中确实有一种个人的道德。在一个类似的领域中，我们可以联想到一些价值很大的物品和吉祥物，而那些粗俗者们是不会平安无事地和不冒使之变成不净物的危险而保存它们的，他们为了君主的利益而可以摆脱这一切。这也是确实曾在远东出现过的民间传说的内容。

② 原文中为"卖"，我认为应改为"买"。

③ 有关宋代一些世俗大户人家吞占寺院财产的问题，见下文；有关寺院中出租佛堂的问题，见下文。

④ 《佛祖统纪》卷三九，369页。

⑤ 有关出贷常住的问题，见下文。

⑥ 《佛祖统纪》卷三九，369页。



该部经文在有关显庆五年(660)的一段文字中,介绍了长安圣光寺一位和尚的生平事迹,该僧曾多次把寺院的水果作为孝道的礼物而奉献给双亲。他病倒了,并且开始吐血。疏注中指出:"佛立禁戒,凡僧伽蓝(Samghārāma);钱、谷、蔬、果、器具、屋庐、田山,是为十方僧众常住之物,非己可得私用。"①

《佛名经》的一段文字中包括着许多有关偷盗常住物活动的细节:侵吞挪用、敲诈勒索、营私舞弊等,② 它们很可能受到了中国风俗习惯的表现形式的影响。对偷盗犯的惩罚是让其转生为畜类(牛、马、骡、驴、骆驼),或者是转生到地狱中或恶鬼(Preta)之中:"以其所有身力、血、肉,偿他宿债。若生人中,为他奴婢。衣不蔽形,食不充命。贫寒困苦,人理殆尽。"

那些侵吞霸占了僧伽财产的人、那些忘记了偿还所欠寺院债务的人,在某些情况下都可以变成牛、禽或奴婢,他们就以这种形式转生到寺院中作为僧众的常住。在这种宗教观念中,保留了对一种流传很广的法律行为的记忆,即对无清偿能力的债务人的身体进行强制的做法。③ 人身奴役是有意或无意接受奉献财产的结果。消耗或占有来自三宝常住的财产,便会制造一种非常有效的和特别危险的宗教性的羁绊,尤其是当这种侵占是发生在定期的宗教仪轨(斋)之外,或者是背着教团僧众而进行的(不正常的借贷和布施)时候,更为如此。这里所指的是民间观念的一种表现形式,而这些民间观念又在中国广为流传,它们首先涉及到了宗教思想史,但同时也与经济问题密切相关。

我们将要指出,寺院常住财产的神圣特点,也无妨将之投资于世俗界:如果将经济交易所得的利润归还给了僧或佛,那么这样的交易也是允许的。财税活动的发展与宗教信仰的发展似乎是互相联系的,因为这是受益者(即三宝)特别

① 《佛祖统纪》卷三九,367页。

② 《佛名经》,即《大正新修大藏经》第441号,272—273页。这一段文字肯定是伪疑经,其中提到了一系列的情况:偷盗经文、佛像、窣堵波财产以及僧侣的所有常住、使用暴力和滥用职权、在吞占常住之后又用来放高利贷、对三宝财产管理不善、把属于僧伽的各种食物用于私人目的、通过移动界标和其他标志而蚕食附近的田地和房舍、用武力攫取田园、在为所有人谋利益的借口下,实际上是为己用而夺取邸店、抢劫良民后再把他们作为奴婢转卖、篡改贸易中的通行做法、利用占卜术勒索他人的财富等。

③ 宗教中罪孽和债务的观念是互相吻合的。更确切地说,本处实际上是指一种笼统性的观念,它对于现代人来说,是脱离常轨的。对于其中的一个问题,我们将于下文再略表几句。



神圣的本质，可以同时证实和加强一种像放债质钱那样明显的世俗活动。《佛祖统纪》中所引证的轶事故事都发生在7世纪末叶。然而，就在同一个时代，佛教之一宗三阶教中的无尽藏要向其世俗信徒们质钱。这类债务与根深蒂固的习惯相反，即它们是无契约而自愿成交的。据称，这类债务是要偿还的。当然，这样一种作法仅仅是在一种特别合乎道德的气氛中方可设想，而且是以绝对的信义为前提的。这种信义从其基本上来说是宗教性的，然而它可以在契约法中执行。本书所指的这种信义是法律改革的开始。在这一具体情况下，我们又看到了心理学论据的重要性。

中国僧侣们的继承法

重物和轻物之间的相对区别，也在有关分配过命比丘们财产问题的印度律藏中出现过。[①] 轻物要在比丘之间进行分配，而重物则作为僧侣的共同财产。我们于此可以提出一种异议：那些出家人不宜占有的重物，为什么会列在佛教僧侣们的遗产中呢？这种矛盾仅仅是一种表面现象。正如兰加(Lingat)先生所清楚地证明的那样，自从比丘们进入教门，他们对财产的信仰问题便成了一种悬念；[②]"僧伽的条例要求信教人离开自己的产业，而不能抛弃之"。那些仍为自己世俗财产主人的和尚们，则再也不适宜管理它了。他们被禁止再顾及自己的财产，于是便在自己从事宗教生活期间，将之交付一位世俗管理者，最常见的就是委托给自己的亲属之一进行管理。在主人死后，这些重物就要属于僧众所有，[③] 除非其主人离开了过去所属于的那些僧伽。这就是信仰小乘佛教地区的惯用作法。但是，惟有在所有权与占有权观念不同的法律制度中，这种习惯方可

---

① 参阅《十诵律》卷二八，203页(可分物和不可分物)。不能在比丘之间进行分配的财产是土地、建筑物、家具、各种车辆；此外还有大型的或价值昂贵的物品，如铁制、铜制、石制、水晶制、陶制、贝壳制、象牙制、牙制、角制、皮制、木制和竹制物品，刀、钳、刀鞘、香炉等。参阅《弥沙塞部和醯五分律》卷二〇，139页和《四分律》卷四，859页。这后一篇经文成了道宣对《量处轻重义》第一部分疏注文的基础。

② R.兰加《律藏与世俗法律》，载《法兰西远东学院通报》第37卷，第2期，415—478页。

③ 至少从理论上来说是这样的，因为世俗法律思想的影响，可能在不同程度上改变了这一规则。参阅上引R.兰加文。



设想,它必须以一种已经相当发达的法律为前提。我们可以设想,这类事在中国也极不相同,其原因有两条:一方面是由于中国的私法保留了许多古老的特点,而且法律概念在那里没有能够成为一种思考的内容,这种思考本来足可以明确法律概念的轮廓;另一方面是由于大乘佛教在宗教律藏方面,相对要宽容得多。

但是,在佛教律藏本身之中,我们可以发现对原始法则的不同解释,而原始法则可以揭示僧侣法的新方向。有关佛教律藏的经文,都要用一段文字来论述侵吞某些施主布施给僧众的财产问题。[①] 在《弥沙塞部和醯五分律》中,[②] 仅仅论述了这一法则,我们没有发现任何发挥:提前奉献给教团的财产不能被某一位和尚私自侵吞。其中提到了乌波难陀(Upananda)的例证,他以自己善于使用的荒谬的推理,说服了一位施主,使后者把原来准备布施给僧侣的食物和衣服,舍给了他本人。

在《摩诃僧祇律》的相对应段落中,[③] 所提到的是另一种内容相同的梗概:一位和尚前往舍卫(即仙人住处,译自梵文Śrāvasti)化缘,来到了一家人门前,主妇向他透露了自己想向僧人布施衣服的愿望。他回答说:"应疾为之,财务无常,多有诸难。"他匆匆忙忙地向自己的伙伴宣布了这一好消息。6群比丘得到了这一女信徒的地址,在黎明时来到了该城中。他们设法得到了女主人本来要布施给僧众的衣物,并且向女施主许诺,他们将告诉所有人,这是从她那里得到的布施:"如是,汝得好名称,为众所识。"女施主不大深信,但还是让步了,因为6群比丘"王边有力"。他们肯定为她招致了某些麻烦。

相反,在《根本说一切有部毗奈耶》(Vinaya des Mūlasa - Mūklasarvāstivādin)[④] 中,我们所发现的不再是一个故事,而是两个故事。这一段的标题就对此有所暗示,因为这类长篇发挥,并不仅仅旨在说明禁止侵吞僧众的财产,而且所有的布施(无论其受益者是什么人)都是不可收回的。各寺院肯定都有原来的基产,但

---

① 要求归还物品和公开忏悔是一种罪孽。

② 见《弥沙塞部和醯五分律》第14学处,卷五,30页。

③ 《摩诃僧祇律》第30学处,卷一二,323、323—324页。我们还可以参阅《四分律》卷一〇,第30学处,633页。

④ 《根本说一切有部毗奈耶》第29学处,卷二四,757和759页。《十诵律》第29学处,卷八,59—60页与《根本说一切有部毗奈耶》的观点相同。



其中又出现了全面的发展,使戒律失去了其宗教特征(布施的财产不能成为私人占有的对象),而形成了一条普遍的法律规则(布施是最终性的)。一户之主曾特别把自己使用的一座建筑物,作为布施而奉献给罗睺罗(Rāhula),① 但后来又替僧众们占据了这座建筑,因为尊者罗睺罗留下此建筑物,空闲不用,前往舍卫国去了。佛陀宣称这件事非同平常,向一个、两个或三个人作的布施从此之后再也不能分配给其他人了,甚至也不能再分配给僧众。无论是施主还是其他所有人,只要他们接受已经布施给他人的东西,就会有罪过归咎于自己身上。

在最晚期的几部毗奈耶的时代和在中国翻译律藏经文的时代之间,甚至在印度和早已佛教化的地区,僧侣法都有所发展。我们可以根据义净在西游天竺国期间所作的札记进行判断。他介绍说:② "凡有欲分亡苾刍物……先问负债、嘱授及看病人(glānopastlnāyaka)③ ……所谓田宅、邸店、卧具、氈褥、诸铜铁器,并不应分。"在那些可分的财产物中,提到了铁钵、铜碗、户钥、针锥、剃刀、铁杓、斧凿,火炉和其他小物品。"其木器、竹器及皮卧物、翦发之具、奴婢、饮食、谷豆及田宅等,皆入四方僧。若可移转物,应贮众库,令四方僧共用。"相反,无问法衣、浴衣、皮油瓶、鞋履之属应在僧侣之间进行分配。在四足动物之内,象、马、驼、驴、骡,再加上已入国王家的车辆。但牛羊入四方僧,不应该分配之。

还存在有一些特殊的安排:诸如珍宝、珠玉,分二份:一份入法(它可能是用来雇人抄写经文的),一份入僧。若珍宝等所成(或装饰以珍贵金属)床榻之属,应须出卖,现前应分。不所成者,入四方僧伽,世俗经典要出售,其所得现前应分。所有"券契之物",若能早索得者,即可在比丘之间平分。如不能者,券当贮库。后时若能偿清债务,便将这笔款充四方僧用。

金和银、金银物品、贝齿诸钱并分为三份:其一敬佛陀,其二奉达摩,其三奉僧伽。有一条注释说,此处实际上是指:一,佛物应用于修理佛堂及发爪窣堵波

① "罗睺罗"在此经文中被说成是老翁,人称老僧如同病僧一样有权获得比别人更多的安乐。

② 《南海寄归内法传》卷四,230 页。上引兰加先生之大作也强调了这部相当重要的文献。

③ 参阅《量处轻重义》,840 页:当有人将要分配一位僧侣的财产时,便首先询问,在这些财产中是否有"共财",然后再询问是否有死者所指定的继承人,最后还要询问过命僧是否负债。还可以参阅《四分律删繁补阙行事钞》卷下一,116 页,其中记载了三宝和私人所欠下的债,同时还提到了三宝和私人的债权。"同活"与"共财"被认为是两种不同的观念。



所有破坏之处;二、法物写佛经,料理狮子座;三,众物现前应分。

这部文献是我们所掌握的晚期印度佛教僧伽中,有关遗产继承权作法的罕见史料之一。义净在印度和南海的旅行时间为671—695年。它说明当时人们尚没有完全忘记古代的规则,因为不动产主要仍继续分配给僧伽。相反,比丘们在财产和贸易方面的权力则非常广泛:有关贵重金属的禁令再也受不到遵守了,因为来自过命僧遗产的三分之一的金银,要在比丘之间进行分配;对于出售贵重家具和世俗著作之所得,也作同样的处理。我们很难设想,可以以货币之外的其他方式在他们之间分配这部分财产。另外,出家人不仅有时会欠债,[①] 他们也可能会同意质钱放债。最后,他们在生前可以随心所欲地支配自己的财产和指定继承人:佛教戒律中的规则仅仅适用无遗嘱而亡的和尚,而且也仅仅涉及到他们已经不再掌握的财产。因此,经文中仅仅记载了僧侣毗奈耶中的一种古老的,而且也是相当理论化的形式。就在中国佛教得以发展的时代,印度、中亚和东南亚诸邦的那些很富裕的僧伽,再也不遵守在毗奈耶中所提出的禁令的详细规定。我们可以理解,尽管官方僧界作出了努力,统治阶层也始终关注寺院戒律,但中国和尚们仍不大倾向于遵守具体条例:流传到他们之中的这种由传统的发祥地提供的例证,足可以解释这些人的行为。

我们可以探讨在中国社会之外,导致佛教教团这种富裕的原因,因为这种富裕违背原始修道制度的相对苦修,义净游记中所证实的修道法之发展,也是由此而引起的。5世纪末前后,正当中国的佛教僧伽日益发展的时候,印度和很早之前就已经皈依佛教的国家的出家人,已不再是完全依靠布施食物而生活了,[②] 而主要是依靠由信徒们所布施的土地的收入,用由世俗者们供奉的财产质钱,或为此目的而从僧众的共同财产中提取的财富生活。

在佛教僧伽的发展史中,曾经有过一个特殊的时代,它是后来出现的经济大

---

① 参阅《萨婆多部毗尼摩得勒伽》(Vinayamātṛkā des Sarvāstivādin),即《大正新修大藏经》第1441号,卷四,588页。这部经文由僧伽跋摩(Saṃghavarman)于433—442年所译。其中谈到:曾有一位比丘在市场上多次借款。后来,债主希望收回他们的债款,但这位比丘不同意偿还。

② "从理论上来说,和尚们只能以他们所化缘的东西生活,只能穿那些从废物中捡来和经缝补之后的褴褛衣服,只能以山林中的树为栖身地,只能以奶牛发臭的尿为药"。见傅舍(A. Foucher)《佛陀传》262页。

发展的起点。正如傅舍(A.Foucher)先生指出的那样,[①] 这也可能并不是布施给僧众们的第一批基地,而是使用一种新的,不是直接的,而是间接的布施作法。施舍食物、奉献的衣物、甚至是赠送一处休养地,都可以直接满足比丘们的需要。但是,布施的那些可以产生定期租金和可以生息的财产,应该用于维持僧侣们的生活,并满足于法事的需要。这样的布施形成了佛教布施活动中的一种主要的革新。它肯定会在世俗界与三宝的关系中引起深刻的变化,它所产生的物质影响也很大的。由于其可尊敬的特点和宗教意义,化缘食物和衣物也是一种世代延续下来的活动。但这些布施物,却未能够保持它们在古代所拥有的那种角色和重要性。当然,我们所面对的始终是一种寄生的和非生产性的经济,但却变得特别复杂了。作为布施品而奉献的财产、田地、织物、贵重金属等等,所有这一切都是出家人所不能直接使用的。那些不净物(akappiya)应变成净物,而这种变化又使一种或数种商业活动和一系列的购销经营变成必要的了。田地本身的产物也不能由比丘们食用,而只能作为交换的货币使用。[②] 这就在布施物的流通中导入了贸易的因素,它使化缘僧的教团变成了一种强大的经济力量。随着化缘僧僧伽的日益发展,法事的需要促进了这一演变,而那种使僧众财产不受个人侵占的古老教团规则,又促进了佛教产业的形成。

有一件事实特别值得牢记,虽然它仅仅处在不显著的地位,这就是信徒们或信事男,[③] 也就是出家人的世俗"助手",在这一历史事件中所起的作用。他们如同寺院中的世俗仆人(净人)一样,也负责僧侣们在福利和法事花销中,那些必不可缺的所有世俗活动。已皈依佛门的商人和金融家,[④] 在为自己的私利管理僧侣和寺院财产时,也使自己从印度教团中发迹,他们的做法在出家人中也受到

---

① 见上引傅舍文《佛陀的一生》239—240页。

② 《根本说一切有部毗奈耶》卷六,558页。

③ "信事男"并不是普通的信徒。人们一般都要想到他们的宗教作用,但没有想到该词的辞源已经指出了他们的法律作用。在暹罗,有执受者(Upatthāka)是一位比丘世俗财产的管理者,他特别负责获得比丘所需要的一切,为此目的而使用了委托给他管理的财产和财产收入。参阅上引兰加文。

④ 根据毗奈耶来看,也应该包括统治阶级:在印度地区或已经印度化的地区,国王和大相们自愿从事商业和财税活动。参阅下文有关由阿育王(A soka)所拥有的供旅行人居住的旅馆的资料,以及由烈维先生所指出的碑文。



了佛教伦理的谴责。虽然这种做法完全属于世俗界,后来又逐渐地传入到僧侣中。最后,正是通过出家人和教团直接管理他们财产的原则占优势,也不是在各地的佛教界都如此。因为在我们这个时代依然如旧,在锡兰和东南亚诸国中,这些财产仍然交由世俗管理者负责;但在中国,肯定还包括中亚各大乘佛教僧伽中,却由僧众直接理财。

僧侣们的世俗财产和僧伽的"重物",具有一种共同的特点和命运:不净物。它们应该保留在世俗者们的手中,但有时也会全部逃脱世俗者们的管理,人们发现在这种使用信徒的办法中,也存在有一种无益的纠纷。尤其在像中国这样的地区,地方法律又使执行一种已经很抽象的法律原则的执行变得不可能了。中国人原来并不熟悉"所有权"这一概念,它只是在唐代随着商业活动的发展才问世,他们只拥有已经占据了的和耕耘了的土地;他们只把已经拿到手的财物才算作属于自己所有。①

佛教的戒律不禁止出家人和僧众占有世俗财产,律藏禁止他们管理、接触和立即使用世俗财产。在这条规则中,有一种非常微妙的东西和中国人不可能掌握的方法。中国和尚们失去了抗御世俗引诱的这种保护,他们都努力地苦修,但成效不大。

我们将首先强调一件具有普遍意义的事实:在中国,地产,特别是农民的土地形成了一类特殊财产,它与所有的动产是相对立的。② 在借贷人无力偿还时,债主可以随便占有欠债人的"家资"和"牛畜",抵押和出卖土地,原则上是被禁止的,只是在万般无奈的情况下,才允许这样作;而不动产在任何情况下,都不是被占夺的对象。③ 因为即使终身占有的土地,也只能属于一个家庭集体——"户",同时也是由于中国的制度是只向耕者分配土地。中国和尚以其"出家人"的身

① 马伯乐《历史论文集》,195—208页。

② 这种对峙状态一直维持了很长时间。15世纪越南的法律仍在"浮物"(金、银、丝绸、粮食、床、席子、餐具、茶盘)与"家宅"和土地之间作了区别。有关这一问题,请参阅德卢斯塔尔(R. Deloustal)《古代安南的法律》,载《法兰西远东学院通报》第11卷,第1期,38—39页。

③ 这是我们从在敦煌发现的借贷文书中得出的结论。



份,在理论上是没有任何权力占有土地的。① 相反,他们似乎是通过一种补偿手段,而有意占据一些具有商业性的财产,尤其是可以替代的财产(食物、布帛和货币)。这至少是一种非常普遍的倾向,它已由一系列的事实所证实,产生了严重的后果。这种断言仅仅值得作一些细微的区别。除了那些耕地(即作为终身分配额的"口分田")之外,还有一条法律允许所有人去开垦各种荒地。后者形成了一种新获得的产权。这些新垦殖的土地,以此名义便可以被买卖。另外,尽管存在有具有法律效力的禁令,尽管还存在着有利于阻止农民作土地交易的惩罚制度。但在唐代,由于在思想和经济方面的迅速发展,因而导致了把所有土地都看作是商业性财产。到了8世纪末,对全部耕田的再分配制度,已经不再实行了。良民阶级的人数缩减,土地交易已经渗入到风俗习惯中。所以,出家人有时候也占有地产;从唐代中期开始,他们大规模地占有土地了。但是,这种限制丝毫没有改变总的趋势:中国和尚们的财产主要是由获得物,特别是由具有商业性财产组成的。

我们很少掌握有关中国出家人继承权的文献。然而,由于死亡而引起的处置权的情况,在僧侣之中似乎是屡见不鲜的。这种做法与教理的传播是同时发展的。质言之,对于某些财产的归属问题,尤其是对于分给嫡传弟子的财产、那些已故者的"所属物",也就是说他经常使用的日用品和他已经占有了很久的物品,都要首先分给其弟子们。这些小物品都代表着主人的宗教人格,完全如同他个人智慧的象征一样。众所周知,在中国禅宗佛教中,有一种传说认为,与该宗前6位祖师的教理秘密同时传播的,还有一件袈裟(ksāya),占有它就是正统的证据。正是这些类似的因素,才可以解释印度人的习惯,而这种印度习惯规定"大物",即死者的遗物。在轻物遗产于现前僧之间进行任何分配之前,便赋予了在他垂危时照顾他的人(即"看病人")。这"六物"是对过命比丘个人明确的记忆;僧伽梨(Samghātī,即"大衣")、郁多罗僧(uttarāsaṅga,即"中价

① 然而,在唐代,一项法令允许授给合法的和只受过极少宗教教育的和尚每人30亩土地(约为1.6公顷),而比丘民每人只授给20亩。《大唐六典》卷三在"尚书户部郎中员外条"的有关段落中,记载了这一法令。但这都是一些小块土地,不足以确保僧侣们的所有需要。



衣")、铁钵、坐具和滤水囊。[①] 至于"看病人",我们可以认为他是过命僧的主要弟子。[②]

在不空大师圆寂之前,于774年所采取的措施中,[③] 我们看到对这一普遍习惯的确认,即希望将死者典型的私人物品,都分配给其弟子们。不空把他个人的契印[④] 交给了其寺院弟子保寿、化度和兴善,"汝等为汝转以授"。对于他的世俗弟子,"功德使"李开府,他遗留下了5卷《瑜伽经》、[⑤] 他那由五股组成的银质道具以及金刚杵、三股铃和独股铃;把自己的四个金刚杵并转交给了监使李大夫,把几卷佛经交给了另一位世俗人赵迁。

然而,不空财产中的最主要的部分则归于了寺院的常住。这种遗嘱的目的,似乎并不在于决定一种必须的财产转归,而是为了具体解释其程序。

其"庄"中的两头牛,各自被估计至少值十贯钱,不空将之献给兴善寺的常住。那些车辆、牛和地产都留给了"道场",该道场位于文殊阁以下。这些财产应该是用来为役僧们购买食物、供应油、梵香和柴薪的。他的幡华、帧像、氈、带、毯、褥、铜器、磁器和杯都供道场使用,以满足举行法事的需要。此外,不空的遗产中还包括87两黄金和22.5两白银,他将之遗留给了五台山的两座寺院。此外还有席子、床、铁质和陶瓷物品。一根带小铃的金钢杵、念珠(其中之一为水晶石的)连同其盒子,都留给皇宫中的佛教徒使用。

但是,不空的情况有所例外,因为他是一位在中国无家的外籍人。他在很年轻的时候就随同其叔父来到远东,他在立这一遗嘱时,可能其叔父已经去世。更何况,这是他所居住的寺院的管理机构,负责执行对这些财产的遗嘱,该遗嘱分别由兴善寺的直岁、典座、都维那、寺主和上座签署。

在敦煌发现的另外两份遗书,却说明了相反的情况,即出家人的世俗家庭也

---

① 参阅上引兰加文;《十诵律》卷二八,202页。

② 佛教戒律要求弟子们在其师卧病时照料他。参阅《四分律删繁补阙行事钞》卷上三,31页。

③ 见《代宗朝赠司空大辨正广智三藏和上表制集》(简称《不空表制》)卷三,844—845页。有关不空(其印度名称叫Amoghavajra)的官方文献以及他所上表集,在778年左右(不空圆寂于774年)由同照(谢和耐先生误作"圆照"——译者)所编纂成集。

④ 原文所使用的术语为"契印"。在唐代私人文契中,使用这种个人的印,则是比较罕见的;尤其是由佛教僧侣所用,则更为少有。

⑤ 本处肯定是指不空有关《瑜伽师地论》(Yogcaryābhūmi)的译经之一。



与和尚们圆寂前所采取的措施有密切关系。其家庭还被允许继承和尚们的一部分财产，而且在立遗嘱时，还必须有家庭的代表在场。我们还可以从中看出，这里所涉及的问题，事实上并不是继承物的性质（毗奈耶中所说的重物和轻物），而是其来源。当然不允许死者的家庭收回和尚在过其宗教生活时所获得的财产，但它对于那些明显来自家庭祖产中的财物却拥有处置权力。

"《尼灵惠遗书》[1]（原写本不清，《敦煌资料》和《敦煌遗书总目索引》中均作"唯书"——译者）。

咸通六年十月廿三日(865年11月15日)，尼灵惠忽染疾病，日日渐加，恐一身无常，遂告诸亲，一一分折。不是昏沉之语，并是苏醒之言。灵惠只有家生婢子一名威娘，留与侄女潘娘。更无房资。[2] 灵息迁变之日，一仰潘娘葬送营办。

已后更不许诸亲恡护。恐后无凭，并对诸亲，遂作唯书，押署为验

弟金刚

索家小娘子

外甥尼灵皈

外甥十二娘(十二娘二指节)

外甥索计(二)

姪男康毛(押)

姪男福晟(押)

姪男胜贤(押)

索郎水官

左部管成真。"[3]

本遗书中没有提到这位比丘尼应该拥有的不动产、食物、织物和小物品。所以，由于其来源，这些财产是不能由灵惠的世俗家庭要求收回的东西。

另一卷文书也证实了这一假设：已过命的出家人财产的结局，根据它是由僧

---

① 这里所使用的是"遗书"。那种作为一种秘密文书，只是在立遗嘱人死后才为人所知的做法，在中国未曾出现过。

② 在世俗人中，不仅使用"房资"，而且同时还使用"家资"一术语。灵惠的断言肯定与事实不符。

③ 这卷文书已由翟理斯(L. Giles)发表于《东方和非洲研究学院通报》第9卷，第4期中。它就是斯坦因敦煌写本S.2199号。



侣在世时获得的，还是由家庭带来的而有所区别。在这卷写本上还写有僧崇恩在圆寂前对其遗物所作的处分，崇恩似乎是出生于沙州的大家族之一，① 这样的出身肯定可以解释其财产数量之巨：②

"《僧崇恩处分遗物凭据》

铧各壹孔，镰各壹张，锉釦各壹口，碗叠各□□□□□

□□具，车壹乘，楼壹具，种一副，粟楼壹具□□□□

人王禄般施人三界净土寺□□□□校无穷地两□廷実，

□两実车牛乘驴农具，依当寺文籍随事支给。

□人合城大众微薄房资，双缬绯坛柒条袈裟一条□□□，

汗衫壹，紫绫夹裙衫壹对，□□□□京褐夹缝裙衫壹对。

绫襖子壹，青绿里□□□□□□□□□□□□□绯绫□□□，

绿绢蓝白练汗衫壹，赤黄绫夹裤两腰，绯绫被□□□，

鸖子皮裘一领，紫陵缦，故王□裘壹领，红袖缦□□□，

紫绫履壹量，京皮靴壹量并靴氈拾伍两，金银间腰带壹□，

银碗一枚，故赤黄绫三衣襆子壹，白方氈一领，龙须席□，

朱里碗壹，铜碗壹，铜叠于壹，坠铜盘子壹，蛮□□□，

牒叠子肆，画油木盛子贰并盖，画油木钵子贰并盖，画油□，

画油酱叠子贰，木油酱台子贰，酱醋勺子贰，钥匙箸壹□，

画木叠子拾，独胡木盘壹，五岁草驴壹头，肆岁父驴□□，

青刚鞍元壹，录石枕一枚，藤裘杖壹，绢扇壹柄□。

三世净土寺所有家具什物车乘供养具佛衣，并别有文。

□□岁草马壹匹充卖寺南宅壹躯，舍肆□并院落。

崇恩前后两政，为所于常住三宝或贷价忘取不□，

□招业累，将八橐上锦壹张施入都司。

---

① 崇恩可能是出身于索氏家族，该家族与阎氏具有联姻关系。

② 这就是伯希和敦煌汉文写本 P.3410 号。文书开头部分已残缺，剩余部分也处于极不完好的保存状态，纸张也太黑。所以对有些地方的释读变得很困难，甚至是完全不可能了。因此，本处的录文有许多段落都具有推测性。此文书曾发表于《敦煌掇琐》第 3 册中，见第 59 号文书和 239—243 页。



报恩寺常住大床壹张，踏床壹张，新车盘壹施入佛殿□，

□□用。

与侄僧惠郎□□壹张，白练里草录交缘，拾伍两银碗壹，

表侄弟大将□□□红锦袄子壹，绯绢里。

……尼严定 已上五人□，

……庐山帽子一顶。

□□□清净意比至无常已来支芃渠上地贰拾亩□。

清净意师兄法住在日，与牸牛母壹，母子翻折为五头，一任受用。白绫壹匹，方耳铛壹口，柒两银盏壹，小牙盘子□面。

沙弥宜娘比至清净无常以来，承事清净意，不许东西。无常已后，任随情取意，放汝宽闲。肆岁特牛壹头，布放修功德。

清净意无常已后，资生活具少小之间，亦与宜娘。

僧文信经数年间，与崇恩内外知常事，劬劳至甚，与耕牛壹头，各粮麦叁硕。

娲柴小女，在乳哺来作养育，不曾违逆远心，今出嫡事人，已经兹数载。

老僧买得小女子一口，待老师终毕，一任与娲柴驱使，莫令为贱。① 出□崇恩亡后衣服，白绫袜壹量，浴衣一，长绢裈壹，赤黄绵壮裤壹腰，京褐夹长袖壹。独织紫绫壮袄子壹领，紫绫裙衫壹对，紫绫柒条袈裟壹条，紫罗庐山帽子壹顶，覆面绵一张，覆面青纱壹段。

上尚书剥草马壹匹，坠铜尺五面，悉罗壹。

姪僧惠郎□

表弟大将阎英达

姪都督索□

姪虞侯索

姪兵马索荣彻

姪女夫张忠信

姪女夫张忠均"。

我们可以看到，这里明显地把遗产分为两大类：凭据的第1部分主要涉及到

① "贱"与"良"是相对立的，后者指自由民。



遗留给寺庙的财产。其中有些财产已经成了采取特殊措施的对象。从内容来看,其主要细节都记载在净土寺的帐目中,甚至还有一个"别文",涉及到了遗留给同一寺庙的全部财产。凭据的第2部分涉及到了遗留给僧俗个人的财产。因此,我们可以承认(这似乎就是灵惠遗书中所指出的那样),过命僧的世俗家属们也有权占有出家人的一部分遗产,而继承物的这一部分肯定是由来自家庭的财产所组成的;灵惠遗留给其侄女的婢子是"家生"的。① 即使是当出家人无遗嘱而圆寂时,其世俗家属也有法定权力占有来自家庭的财产。

因此,我们于此就不得不提出有关那些已进入佛门的人,对各自遗产的所有权问题。一般来说,那些未来的僧侣是在孩提或非常年轻的时代被送往寺院中的,可能为他们积累了一小笔款项。但至少是在敦煌,进入教门也可能就是兄弟之间分配土地和动产的机会。在唐代,这种惯例也可能是特别适用于那些大户的团结和统一受到削弱的地区,如敦煌和四川等地。② 在沙州,各户的分家是以把土地分成小块为标志的。结果形成了大量孤立的小片土地,它们常常是不足半顷的小地块。③

在伯希和敦煌汉文写本收藏品中,有一卷是有关两兄弟之间的分家文书,④其弟叫济周,皈依了教门。在详细列举了两兄弟对他们的共同财产以及各自所得的用途之外,文书中又提到:

> 右济周,不幸父母早亡。比日已来,济周与大哥同居合活,并无私己之心。今见济周出家,大哥便生别居之意。⑤ 昨济周与大哥以理商量,分割什

① 在中国人的习惯做法和缅甸的法律条文之间,具有某种类似性:"当一位出家人圆寂时,如果他的遗产是由外人所布施,其亲属和家庭成员都不得继承……如果这些财产是由其亲属赠给已故出家人的,那么惟有他们才有权继承,除非是死者的弟子。"见《摩奴法论》第18条。上引R.兰加文。

② 有关四川情况,《隋书》地理志中的记载已由白乐日在《〈隋书·食货志〉译注》312页中作了概括。

③ 请参阅伯希和敦煌汉文写本P.2685号,已发表于《敦煌掇琐》第3册,第57号文书,233—235页中。这是一份兄弟之间的分家文书。其中所指出的土地面积是以亩为单位计算的,分别为11、11、14、16、5、5、6、6、9、8、5、1、4、2、1、11亩,所以两兄弟所拥有的土地的总数是106亩,即5.7公顷多一些。

④ 伯希和敦煌写本P.3774号。这卷文书的时间肯定为吐蕃人占领敦煌期间(787—848年)。

⑤ 因此,我们可以认为,尽管济周受度为僧,但两兄弟还可以保留他们的共同财产。



物及房室、畜牲等。所有好者，先进大哥收检，济周亦不争论。昨大哥听外人之言，妄说异端，无种喧兢。状称欺屈者，此乃虚言，妄入仁耳。复云，济周用度① 家中物者，亦有用大家物者，亦有外边得者。今大哥所用斛㪷、财物、牛畜及承伯伯私种斛㪷，先经分割财物，约略如前，一一并无虚谬。更有细节，亦未措言。比者已来，济周所有远为斛㪷，及财富、畜牲、车、牛、人，请还济周。今大哥先经伯伯数度分割财物，各有区分。今更论财，以乘法式。伏望仁明详察，请处分。牒件状如前，谨牒。丑年十二月×日，僧龙藏牒。

当然，根据地区和时代不同，习惯也有所异。因此，只是到了皇家的政权已经停止重新分配土地的时候，也就是在土地买卖成为普遍现象的时候，兄弟之间分割家产的事，才会成为一种常见的做法。② 我们没有掌握足够的文书，以了解在各种不同情况下的中国出家人的继承权问题，但我们至少还是掌握了某些事实：僧侣们可以拥有继承自己亲属的财产，并且还可以自由支配使用③ 它们。但他们的主要继承物，仍是寺院中不可分割的常住财产。

最后，我们可以承认，在农民大户尚维持团结统一的所有地区，那些已进入佛门的人，就对本户的不动产没有任何权力了。当然，中国和尚们所追求的主要是占有动产，因为当他们出家之后，就要从事交易和放债了。

在律藏中所出现的有关比丘继承权的所有条款中，至少有一条延缓下来了，这就是在僧侣们之间分配死者衣物的条例。我们已经发现，在崇恩过命之前所采取的措施中，在凭据的末尾列有一张表，其中一一列举了“亡后衣服”。因为他没有具体指出这些财物的受赠人，所以应该认为它们可能是要根据律藏中的规则，

---

① 上文业已论述到有关购买度牒之事。

② 应该指出，济周及其兄的主要财产是畜群。当时拥有 300 只绵羊、30 多头牛犊和驴以及 10 头耕牛的人家，已经堪称该地区的富户了。在强盗们的一次劫掠之后，他们只能拥有 130 只绵羊、1 头牛、11 头牛犊和驴了。

③ 中国在这一问题上的作法与佛教的律藏大相径庭。参阅《四分律删繁补阙行事钞》卷下一，113 页。其中引进了《十诵律》：当跋难陀（Upananda）圆寂时，他遗留下的衣物共值 40 万斤黄金。国王、贵族及其亲属们都想占据这笔遗产中的一部分，但佛陀宣布，所有这些财产都属僧众，世俗人没有任何权力要求之。

而在僧侣们之间进行分配的。如果这种作法在中国流传下来的话，那么它同样也会得到发展。它变成了一种大规模的贸易经营和佛教僧众生活中的一项重要活动。敦煌文书告诉我们，同“界”(Sima)[①] 的僧侣们集合起来，从事衣物和布匹的高价拍卖，然后再把所获得的利润在僧侣、比丘尼和男女沙弥们之间进行分配。

从626年起，道宣和尚在他对《四分律》的疏注中，[②] 也强调指出了在中国寺庙中进行唱卖的习惯。我们可以认为这种习惯在那里流行的时间要早得多，很可能是从5世纪时就开始了。实言之，佛律在这种习惯问题上的规定是非常简单的，以至于使道宣认为它与律例是相违背的。

他指出：[③] “律无卖物分法，今时分卖非法非律。至时喧笑，一何颜厚？佛令分付，为息贪情，令各自省，今反笑，不惟终始。[④] 比习惯生常，乃无悛革。”

归根结底，律藏似乎承认了在亡僧所造轻物中的多种分配法，但主要是区别出了两大类财产，即已立遗嘱的财产和需要在现前僧之间进行分配的无继承人的财产。

《弥沙塞部和醯五分律》中记载说：[⑤] “有一沙弥(Śramanera)命过，诸比丘不知云，何处分其物，以是白佛。佛言：‘若生时已与人，应与之；若生时不已与人，现前僧应分。’有一少知识比丘命过，有上下衣及非衣。诸比丘不知云何，以是白佛，佛言：‘若生时不已与人，现前僧应分；若生时已与人，而未持去者，僧应白二羯磨(Jnaptidvitiyam Karamavācā)[⑥] 与之。’一比丘唱言：‘大僧德听，某甲比丘于此

---

① 这些“界”包括的地域也很辽阔，共包括数座寺院。沙州一界共包括17座大中型寺院。

② 见《四分律删繁补阙行事钞》卷下，117页。

③ 见《四分律删繁补阙行事钞》卷下，117页。

④ 《释氏要览》卷下，309页中解释说，分配亡僧财产的作法，也可以用宗教因素作出解释：“《十诵律》云：‘……问，命过比丘衣钵等，云何得分？答，彼于昔时，亦曾分他如是财物；今时命过，他还分之。’《增辉记》(《十诵律》中多次引证的一部经文，现已失传。请参阅杨联陞于《哈佛亚洲研究杂志》第13卷，第1—2期，183页注㉝中的考释)‘佛制分衣本意，为今生者见其亡物分与众僧，作是思念，彼既如是，我还若之’。因其对治，令息贪求故”。

⑤ 《弥沙塞部和醯五分律》卷二〇，139页。这一段文字与《四分律》卷四一59页相对应。

⑥ 我们似乎可以这样来解释这种习惯：施主生前的布施具有充分的法律效力。为了在他亡后仍然维持原状，必须以僧伽的一种文书(按照习惯固定术语而庄严宣布的承认，当众僧保持沉默时，它具有充分的法律效力)使之有效。然而，我们非常不明白，为什么在由沙弥所作的遗赠中，这种有效性则是不必要的。其原因既可能是由于其遗产价值不大，也可能是地位未定的沙弥们的财产仍要受世俗法的约束。



命过，生存时所有若衣若非衣，现在僧应分今与某甲。'若僧时到僧忍听，自如是(完全相同的一段术语)……谁诸长老忍默，然；若不忍者，说。"

再接着就是有关一位亡僧的情况，他有许多朋友，曾是国王、大相或一般人大量布施的对象。在此情况下，则必须在可以由僧侣们进行分配的财产，和与出家人身份不相符者之间，作出区别。前者要全部分配给比丘们，后者则属于僧伽集体所有。

通过二羯磨(Jnaptikarma)而进行财产分配的做法，似乎特别适应于已有遗嘱的财产，以及所有那些其归属已成为争执对象的财产。所以，二羯磨仍是有关在僧侣之间分配财产的一种初步的条文。道宣解释说："作法已，即僧数，量其衣物相参。掷筹取分，[①]《五分》若衣少不足者，和僧与一无衣比丘。"[②]

然而，在律藏中没有提到唱亡僧衣物的问题。[③] 这并不是由于在僧伽中未曾出现交换和出售过微不足道的财产的现象，而是由于它们在其中仅占据有限的位置。售购僧侣们的衣物以及允许他们所占有的小物品，在僧伽内部并不受禁，其条件是不要由此而产生了"不净语"，不要怀有发财致富的念头。"佛言：[④]'从今日听众僧中卖衣，未三唱应益价。'益价时比丘心悔：'我将无夺彼衣耶？'佛言：'三唱未竟，益价不犯。'"[⑤]

但在有关亡僧财产分配问题上，这类唱卖尚未在律藏经文中出现过。另外，我们可以肯定，各种律藏经文都为这种作法保留了程度不同的位置。惟有《摩诃

① 我们将要指出，对已故僧侣财产进行掷筹("筹"即梵文的 alaka)取分的办法，同样也见诸《十诵律》(卷二八，202页)。其中所使用的是"堕筹"。这种方法晚期也在中国内地出现过。

② 见《四分律删繁补阙行事钞》卷下一，116页。在衣物并非太丰富的情况下，有时候也会出现首先分配给老者的作法。参阅《十诵律》卷二八，202页。兰加先生在上引文中也提到了东南亚的一些类似的作法。当财产同样也要在僧侣之间进行分配时，沙弥们只能得到僧尼所得物的三分之一。

③ 惟有《弥沙塞部和醯五分律》例外。上文业已提及。

④ 见《十诵律》卷七，53页。

⑤ 参阅《摩诃僧祇律》卷一〇，313页："若众僧中卖物，得上价，取无罪。若和尚(Upadhyāyā)阿闍梨(ācārya)欲取不得抄。"相反，普通和尚在他们的交易中可以表现得更为顽强一些。《四分律》(卷八，651页)讲得更为严峻一些：在僧伽内部进行净物交易时，只有在不会产生像市场上的那种讨价还价现象的条件下，才能得到允许。有关出家人进行交易的权力，以及在律藏经文中程度不同的扩大使用范围问题，请参阅下文。

僧祇律》在区别对亡僧轻物的3种分配法时，暗示了这种分配法，但也非常谨慎：

一、一致的分配，即"羯摩受"；

二、平均的分配，即"分分受"；

三、贸易性的分配，即"贸易分受"。[1]

但对于这最后一种分配法的解释，则非常简单。在中国，为了唱卖这些亡僧们的微小物品，还要参阅律藏的其他段落，特别是参阅《十诵律》中的段落：

其中的一条律指出：

> 《律》云："僧轻物，差一五比丘，[2] 分与现前僧，为分不均故。佛听集众"……《十诵律》云：[3] "卖衣，未三唱，比丘益价。"……《目得迦》(Mātrkā des Mūlasarvastivādin) 云：[4] "佛言：初准衣时，可处中，勿会太贵太贱，不应待其价，极力与之。故不买者，故增值，犯恶作罪(duskrta)。"[5]

"唱衣"在中国早就流行了，而且是根据《敕修百丈清规》中所描述的一种非常具体的仪轨进行的：[6]

> 荣华(savya)，后堂司行者覆住持、两序侍者。斋罢，僧堂前唱衣，仍报众

① 《摩诃僧祇律》卷三一，479页。

② 这五种品质可以使一个人变得廉正、不执著、不怒、不惧，不愚和懂得应该所作的事。

③ 《十诵律》卷七，53页。

④ 参阅《萨婆多毗尼毗婆沙》卷五，536页。

⑤ 《释氏要览》卷下，309页。有关"唱衣"一条目。

⑥ 《敕修百丈清规》卷六，1148页。参阅同一部经文卷三，1129页。这部著作至今只保留有几种晚期的修订本。收入《大正新修大藏经》的是由德辉和尚所重编，于1336和1338年所刊布。怀海(749—814)的《百丈清规》是专为禅宗和尚们所作的。

德辉还补充说："令多作阄拈，甚息喧争。其法用小片纸，以《千字文》次第书字号，每号作三段，写于上，仍用印记官方。量众多少。与丧司合干人封定。至期，呈过主丧，两序首座开封，知客分俵，堂司行者捧盘随侍者。侍者剪取其半，置盘内毕。以盘置首座侧，安水盆于下抖匀。维那拈衣唱价讫，首座临时呼一童行，信手拈盘中半阄，递于首座。开看字号分晚，说与堂司行者。唱某字号，众人各开所执半阄，字号同者即应。如不愿唱此号衣物，则不应。三唱不应，首座以半阄投水盆中。再令撮起半阄，复唱起，应者堂司行者往收半号。到首座处对同，报与维那称云，某物唱与某人。鸣磬一下，知客上单。侍者发标，供头行者，递与唱得人。衣物仍旧入笼，次第唱毕，维那鸣磬一下。回向云众散，各自照价持标取衣。三日后不取者，依价出卖。"

有关在分配亡僧的衣服时所采取的掷筹法，请参阅上文。



挂唱衣牌……入门向里横安桌凳,桌上仍安笔、砚、磬、剪、挂络合用什物……维那(Karmadāna)解袈裟(Kāsaya)安磬中,却换挂络。堂司行者,依次第拈衣物,呈过递与。维那提起云:三"某号、某物、一唱若干"。如估一贯,则从一百唱起。堂司行者接声唱,众中应声,次第唱到一贯。

我们有幸在敦煌发现了一些文书,它们可以向我们证明,在中国佛教僧众的生活中,为唱由寺院作为布施物或遗产而获得的衣物、织物和其他那些微小物品的大型庙会,该占有多么重要的地位。我们将把这种习惯,看作是对那种把僧物视为出家人共同财产这一原则那令人信服的证明。另外,拍卖的也并不仅仅是亡僧们的细小物品,① 而是包括寺院作为宗教性服务的报酬而获得的所有衣物和织物,这些物品在汉语中获得了一个特殊的名称"儭"(daksinā)。

《后唐清泰三年(那波利贞和池田温认为,是清泰第三年,即公元936年。谢和耐先生理解作"清泰的前三年",即933—936年——译者)元月沙州儭司教授福集等状》(对净土寺入破历的检查)。

右奉处方,令执掌大众傺利。从癸巳年元月一日以后,至丙申年元月一日以前,中间三年,应所有官施②、私施、疾病死亡、僧尼散施及车头斋傺,兼前傺回残(前一任的余帐),所得绫锦、绢、褐布、衣服、盘碗、卧具、什物等;请诸寺僧首、禅律、老宿等,就净士寺算会逐年破除兼支给,以应管僧尼一一出唱。具名如左。

癸巳年(933),官施衣物,唱得布玖阡叁拾贰尺。价法律衣物,唱得叁百陆拾叁尺。阴家夫临圹③ 衣物,唱得布捌佰叁尺。

甲子年,官施衣物,唱得布贰阡叁佰贰拾尺。又壹件衣物,唱得布肆千捌佰壹拾尺。又壹件衣物,唱得布伍阡伍佰捌拾尺。龙张僧政衣物,唱得布肆阡柒佰柒拾陆尺。普精进衣物,唱得布贰阡玖伯壹拾捌尺。

---

① 这些财产中有一部分要事先规定唱卖。可以参阅上文崇恩的遗书。

② 这就是说从官吏那里获得的布施。

③ "临圹"是指快接近坟墓了,即临卒时。



乙未年，曹仆射[①] 临圹衣物，唱得布叁阡伍佰肆拾尺。大王临圹衣物，唱得布捌阡叁佰贰拾尺。梁马步临圹衣物，唱得布伍伯壹拾尺。国无染衣物，唱得布叁阡肆佰柒拾伍尺。普祥能衣物，唱得布贰阡伍佰捌拾尺。天公主花罗裙，唱得布捌佰尺。王僧统和尚衣物，唱得布陆阡叁佰捌拾贰尺。孙法律衣物，唱得布贰阡贰佰陆拾陆尺。

上件应出唱衣物，计得布伍万捌阡伍佰贰尺。[②]

回残楼机绫叁匹，生绢五匹、黄小绫袄子壹领。乌玉要带壹、鞋靸具玖事。计又得见布捌伯肆尺。鹿絁叁拾匹、细絁柒匹、绢壹佰贰拾捌尺，绵绫贰匹。官施见布肆佰尺、鹿絁壹拾壹尺、大絁贰匹。宰相锦袄子价楼机绫贰匹、散施绵绫叁匹。又棉绫壹匹。王僧统袄子价入。细絁陆匹、鹿絁柒匹。又鹿絁玖匹绢价入。

上件三年共得大小绫柒匹、生绢伍匹、绵绫伍匹、生绢壹佰贰拾尺八、鹿絁伍拾柒匹，计壹阡肆佰伍拾贰尺。细絁壹拾叁匹，计叁佰贰拾伍尺。布壹阡贰佰肆尺。

已前出唱衣物及见絁，右都计陆万壹阡肆伯伍拾陆尺。

出破数：楼机绫壹匹，寄上于阗皇后用。

楼机壹匹，赎鞍上官家用。大绫壹匹，上司空用、又楼机绫壹匹，沿大众用。生绢贰匹，大云、永安庆寺人事用。[③] 又生绢贰匹，郎君小娘子会亲人事用。

应管诸寺合得徕：
增计叁佰伍拾陆人，
沙弥壹百陆拾叁人，
合全捌拾壹人半，[④]

---

① 我们知道，从唐代末年开始，在各道中，当指地方官吏的时候，一般都要使用宫廷大官吏们的尊号。因此，不应该把此职官尊号在长安所具有的具体意义，照搬运用到地方官吏们身上。

② 这里有一种我们无法解释的差距，因为布的总数事实上高达60822尺。

③ 此处是指寺院中的奴婢，于此称作"寺人"。有关奴婢中的这一特殊等级，见下文。

④ "和全"这一术语似乎很难解释，尤其是帐目中于此记载为"捌拾壹人半"。然而，我们从下文所提供的数字即可以看到，如果把"和全"(85人半加上35人半共为117人)和僧尼(356人再加上379人，共为753人)加在一起，那就会得到出家人的总数：852人。



合得僧大戒式叉计叁百柒拾玖人，

尼沙弥计柒拾壹人，

合全叁拾伍人半。

上件僧尼通计捌佰伍拾贰人，人各支布陆拾尺，僧尼、沙弥各支布叁拾尺(9米左右)。①

准前件见存额，半满二种支付外，余布肆阡壹百捌拾陆尺。②

右通前件三年中间，沿众诸色出唱、人事、吊孝、赏设、破除及见在，一一诣实。如前谨状上。伏请处分。③

这卷文书的时间为清泰三年(也就是天福元年，即936年)。最后是三位"儭司"的署名。在时间上又钤有"沙州都僧统"的大印。

保存在北京图书馆的另外一卷敦煌文书④ 指出，有时仅仅向数目很有限的出家人分配亡僧遗物，但"唱衣"仍为一集体行动，当地的所有寺院都要参加：

法律⑤ 德荣，唱紫罗鞋两，得布伍佰捌拾尺(约合174米)。支本分一百五十尺，支定真一百五十尺，支政会一百五十尺，支图福盈一百五十尺。余二十尺。⑥

法律保宣旧儭⑦ 肆阡捌百玖拾尺(约合1467米)。

僧政愿清唱绯绵绫被，得布壹阡伍佰贰拾尺。旧僧壹阡尺。支图海明

① 根据律藏中的习惯，沙弥们所获得的一份物品要比僧侣们少，这里是一半。《十诵律》中认为，沙弥只能得到比丘们所得额的三分之一。见《十诵律》卷二九，285页，有关世俗施主们在斋供期(upasadha)所布施的物品的分配。

② 僧尼们总共获得了约15492米布，沙弥们获得了2106米，这就是说唱布总数为17598米。唱物所获得的利润并没有完全在出家人之间进行分配。其中有很大一部分要储备在某一座寺院的长生库中。在《敕修百丈清规》中，用"抽分"一词所指的正是这一部分财产。

③ 伯希和敦煌汉文写本P.2638号。本文书已由那波利贞先生刊布(几乎是全文)，载作者于《支那佛教史学杂志》第2卷，第4期篇末的注释之一中。

④ 北京图书馆所藏敦煌汉文写本"成"字第96号背面。这卷文书已刊载《国立北平图书馆馆刊》中，见1931年11—12月号，第6期，79页。

⑤ 有关在敦煌写本中经常出现的"法律"这一职称，请参阅戴密微《吐蕃僧诤记》238—239页注释。

⑥ 事实上缺了20尺布，完全如同上文一样。

⑦ "儭"字是根据该文献的其他段落而复原的(《国立北平图书馆馆刊》的录文作"旧律"——译者)。



一百五十尺，支图愿护一百五十尺，支智全一百五十尺，支智全一百五十尺，支智荣一百五十尺，支图福盈(向达先生误作“盛”——译者)一百五十尺，支图应求一百五十尺，支图愿德一百五十尺，支图法兴一百五十尺，支图大应一百五十尺，支图应祥一百五十尺，支图应庆一百五十尺，支图大进一百五十尺，支图大愿一百五十尺，支图谈济一百五十尺，支图广进一百五十尺。

金刚唱扇，得布伍拾伍尺。支本分一百五十尺。余九十五尺。

道成唱白绫袜，[1] 得布壹佰柒拾尺。支本分一百五十尺，支普列法一百五十尺。余一百叁十尺。

道明旧 叁佰玖拾尺。

法律道英唱自统袜，得布叁佰尺。又唱黄尽被(向达先生误作“坡”——译者)，得布伍佰尺。支图道明一百五十尺，支本分一百五十尺，支图祥定一百五十尺，支图谈宣一百五十尺，支图谈惠一百五十尺，支图戒云一百五十尺。支图贤惠一百五十尺，支云祥通一百五十尺(写本的下文已残缺)。

由此可见，在那些汇集了同一界所有出家人的大型庙会上，所唱的主要是衣物和布匹。用于付款的和在僧侣们之间进行分配的也完全是布匹。因此，布匹成了通常使用的一种特有的经济流通手段，无论是指亡僧的遗产，还是指为完成宗教服务性法事而付的酬金(即“儭”，也就是梵文 daksinā)。这些物品一直保留在僧侣们的手中。事实上，寺院中所自有的布匹储备量很少。例如，敦煌的净土寺在930年间仅储有681尺布和96尺绫。[2] 如果与以个人名义而分配给僧尼们的那部分比较起来(在本处所引第3卷文书中为60尺布，约18米；而在第2卷文书中，则为150尺，约合45米)，[3] 则显得非常微薄了。这些布匹可能是为僧侣们作为交换货币而使用的。

我们可以看到，在中国中原地区的习惯中(在西域也可能存在同样的情况，

---

① 《释氏要览》卷上，207页指出，“袜”最早是指一种衣服。《四分律》中指出：“寒听着袜”。还有一条注释补充说，从三国到晋代，人们都穿成角状的袜，把它扎在腰带上，一直垂到踝骨。到了魏代，此词的意义就变了，专指穿在脚上的袜子。

② 伯希和敦煌汉文写本 P.2049号，净土寺直岁愿达的年终人破历，其时间为长兴二年(931)。

③ 一尺布与一斛麦或粟的价格相等。因此，分配给每个和尚的物品的价格为65硕粮食，15硕粮食约为一头牛的价格。



因为中亚佛教僧众的直接例证肯定可以解释中国中原地区事实的本质)，两种作法互相结合起来了，[①] 而这两种作法在律藏中却是分别出现的：分配亡僧衣服和在必要的情况下于僧众内部购买等作法。

当时的法律条例要求亡僧的细小物品必须在活人中进行分配，这种作法在原始佛教中可能仅占次要的地位，因为它仅仅涉及到了一些微不足道的低价财产。所以这可能就是中国僧侣们私人财产之起源，它有助于我们确定僧侣们所拥有财产的成分；这类财产主要是布匹，[②]更为笼统一点则是指那些可以替换的物品。

中国佛教僧众生活中最为明显的特点之一，就是允许僧侣们在管理自己财产中，保留有很大的自主性。僧侣们都程度不同地从事属于世俗范畴内的活动，特别是从事放债质钱。归根结蒂，寺院可以确保收回这些活动的利润，因为或是通过分配条例的正常作用，或者是由于慈善布施，寺院成员的所得又回到了僧伽中。所以，即使是在寺院内部，僧伽规则和属于宗教范畴内的动机，都有利于增加所布施的和不可分割的财产，即"常住"。

但是，有关这种财产的观念，也允许把"常住"用于商业活动，它们甚至可以通过保护处于世俗界的财产不受任何侵占的办法，而促进这种活动。因此，我们可以由此而窥见什么是中国佛教僧众中经济的总方向。这种经济的主要目的在于将本图利和谋求新财产，而不在于生产。它的主要特点是以产权观念为基础的，这对中国来说是一种比较新的观念，因为中国长期以来仅存在一种卓越的财产习惯法：耕田。然而，寺院占有它们自己的土地，佛教肯定非常有效地扩大了这种产权，因为土地可以被赠赐和买卖的现象，越来越趋向正常化了。由此开始，中国在唐代出现了社会和经济中最深刻的变化。但是，在把新的借贷做法(继承自印度)传入中国时，于世俗界得以推广，佛教对于中国唐代贸易越来越快的发展，肯定并非毫不相干。

---

① 这种结合在《摩诃僧祇律》中就已经出现了。然而，当时在该教宗中仍采用一种简单的分配亡僧衣物的作法。

② 敦煌文书中的"布"不是指现代的棉布，在唐代主要是指褐布等。——译者



我们可以承认，如果中国经济的一般形式在5—10世纪间发生了深刻变化，其中的部分原因应归于佛教。

土地和附庸

概　论

9—10世纪时，敦煌寺院的账籍都提到了佛教机构中同样的收入种类。

净土寺直岁① 戒弁和保全的年终入破历：

> 右戒弁、保全等，后丁卯年(907年?)② 正月壹日已后，至戊辰年正月壹日已前，中间十二个目录，就院算会，手下壹年周承前帐回残及百年新附，施得田收、利润、园税及讼像散施、诸家念诵、春秋佛食，斋偞麦粟、油苏黄麻、麸、滓、豆、布。③

这种列举的顺序基本如下：

一、不动财的收入：出租土地和手工业作坊；

二、质钱借贷利息；

三、各种布施。

事实上，在敦煌地区和制订这些文书的时代，这就是3类收入下降幅度的顺序。但在所有的情况下。在一个其经济主要是农业的国度中，地产形成了稳定整个政权的基础。所以我们完全有必要首先探讨这一强大的经济势力(在中国就是佛教僧伽)的地产和不动产的特点及其程度。

中国和尚虽然大部分都出身于农民阶级，但却不躬耕田地。我们甚至还可以认为僧侣们生活方式的这种变化，正是他们进入佛门最为明显的特点：和尚既然

---

① "直岁"是在那些受教育最多的和尚和最好的书法家中选择的。净土寺的帐籍中记载有许多"直岁"的人名，他们似乎经过数年之后又要重新担任这一职务。有关印度僧侣职务的名称，见烈维(S. Lévi)和沙畹于1915年在《亚细亚学报》9—10月号中发表的文章。有关"直岁"一职的印度相对名称，却不为人所知。

② 这是一个大约的时间。

③ 见伯希和敦煌汉文写本P.4081号。



已经出家，他们同时也放弃了在田地中的劳动。来自西方的某些传统都要求世俗人养活出家人。另外，中国历代王朝为使僧侣官僚化（至少是他们之中的佼佼者和最为称职者）而作出的经久不息的努力，使中国僧侣界成了一个独特的阶级，他们有权等待地方政权的供养，摆脱一般世俗人的义务。中国当时尚缺乏有关僧侣的口头流传教义，[①] 僧侣们的类型是根据拿俸禄的官吏、有封邑的贵族们的模式而逐渐形成的。他们之间具有非常大的相似性，因为世俗政权很早就建立了一种对僧侣们的审试制度。中国和尚们控制了一部分附庸劳动力，或者是从农民那里获得一部分收获物，所以他们仅仅是作为管理者和手工业的领导者，而从事农业。另外，这种作法还有一种次要的原因：因为印度的佛教戒律经文禁止出家人伤害植物和动物，不遵守这些禁戒的人，就要为这种罪孽而承受惩处。毗奈耶禁止比丘们挖土、[②] 伐树和割草。[③] 另外，他们还认为播种和插秧为不净和不合适的举止。如果发现有人在田里或园中舞动锄头，那也经常仅仅是一些沙弥，没有受具足戒的人，因为律藏中并不要求他们在具体活动中必须遵守条例。[④]

道安（314—385）"至年十二（谢和耐先生误作"年二十"——译者）出家，神智聪敏，而形貌甚丑，不为师之所重。驱役田舍，至于三年，执勤就劳曾无怨色"。[⑤]

法显（生活在4世纪末的一位高僧）"尝与同学数十人，于田中刈稻。时有饥贼，欲夺其谷。诸沙弥悉奔走，唯显独留，语贼曰：'若欲须谷，随意所取。但君等昔不布施，故致贫饥。'"[⑥]

然而，也有一些耕地的和尚。从敦煌寺庙的账籍中便可以读到，出家人似乎也参加田间劳动。实际上，这是由于中国佛教并不主要是一种寺院宗教，后者是

---

① 然而，中国却有道教徒的隐修观，整个独立僧侣阶级就是根据游方道教徒们的模式而形成的。

② 请参阅《东方宗教手册——〈别解脱〉》（Pétimokha）33页；《四分律》卷一九，384—385页；《摩诃僧祇律》卷四一，854页；《十诵律》卷一六，117页。这是一种流传很广的禁忌，在中国也并不是没有出现过，而是在佛教中为一种合理的解释获得了支持。不挖土，是为了不伤害在那里藏身的虫子。

③ 《弥沙塞部和醯五分律》卷六，41—42页；《四分律》卷一一，641页；《根本说一切有部毗奈耶》卷二七，775—776页。

④ 这种情况主要是经常出现在禅宗中，它实际上是指对新受皈依青年人的一种考验，以证实他们信仰的坚定程度，这种考验是导致顿悟的一种身体和思想上的律的组成部分。

⑤ 《高僧传》卷五，351页。

⑥ 同上引书，卷三，337页。

律藏中向我们介绍的佛教模式。另外,如果牲畜在中国佛教说法中占有重要位置,如果皈依佛门的主要标志是遵守食素制度,特别是在节日中吃素斋(因为一直到那时为止,节日的特点就是吃肉),那么农业则是被中国佛教徒置之度外的。农业也没有受禁,而这种禁忌在印度佛教中主要适用于出家人,不包括世俗者在内。

印度的律藏经文也要求实行一种出租耕地,要求使耕者处于奴婢地位的制度:

亦不受畜金、银、宝等,谷、粟、米、豆,村园、奴婢、牛、羊、车乘。此金银等僧伽应受,别人不应受。若田地园圃亦合众畜,应与寺家净人及余俗人。计分微课以供僧伽,若使净人及佣作人。自作田者所有谷、麦、菜蔬、果实,并皆不净,苾刍不应食。①

这种出租土地的制度确实是在律藏向我们所介绍的那些教团中实行过:

有一居士,数用众僧田,不与众僧税直。是居士后时欲种,旧比丘来语居士言:"汝数数用众僧田,而不与直。汝今莫种,若欲种者,当与僧价。"居士闻是语,故强种。时旧比丘卧地遮犁,居士惭愧即休不种。②

但是,在印度僧伽与世俗人之间,不存在这种纯粹是贸易性的关系。因为在他们之间所出现的或是受皈依的农民,这些人认为为神圣僧伽服务是一种功德;或者所涉及到的仅仅是一些普通的奴婢。在僧伽的仆从(即"净人")之中,有数量很大的一批农民。在律藏经文中,他们被称为"守园人":

尔时僧园民,年年谷麦新熟时,供僧食。云何"年年新熟?稻熟时、麦熟时、豆熟时、苏油石蜜时"。③ 各取少许分置一处,拟供众僧。④

当农民劳动力不肯心甘情愿地前往置身于僧人的保护之下时,那些笃信宗

① 《根本萨婆多部律摄》,即《大正新修大藏经》第1458号,卷六,558页。有关不是通过化缘和慈善布施而获得的财物为不净的情况,见下文。

② 《十诵律》卷五三(应为卷五八——译者),430页。

③ 所有这些都会使人想到一种半牧业和半农业的生产,但在中国没有出现过相类似的情况。

④ 《摩诃僧祇律》卷一六,353页(应为352页——译者)。把最早的收成奉献给僧伽似乎是一种流传很广的习惯。我们在《十诵律》卷五八,437页中还发现过另外一个例证。



教的国王们,有时也要把这些农民劳动力奉送给佛教僧伽:

> 尊者毕陵伽婆蹉(Plingavasta)在聚落中住,自泥房舍。时瓶沙王(Bimbisāra)来,见尊者自泥房舍,问:"阿阇梨作何等?"答言:"首陀罗(śūdraka),泥治房舍。"王言:"阿阇梨,天人使耶?我当于园民。"答言:"不须,首陀罗。"如是至三,犹故不受。聚落中人闻,已来到其所,求言:"阿阇梨,愿取我等作园民,我当供给。"比丘言:"汝等一切能五戒者,我当取汝。"①

在法显取经朝圣的时代,即公元5世纪初叶,于印度还可以发现一些为佛教僧众劳动的农民。

法显在谈到"中国"(Madhyadeśa)时指出:

> 自佛般泥洹后,诸国王、长者、居士为众僧起精舍,供给田、宅、园、圃、民户、牛犊、铁券、书录。② 后,王王相传,无敢废者,至今不绝。僧众住止房舍,床蓐饮食、衣服都无阙乏,处处皆尔。众僧常以功德为业,及诵经坐禅。③

我们可以认为,在佛教于中国取得真正发展的时代,印度、中亚和东南亚僧伽的生动例证,对该地区佛教精舍的建筑所产生的作用,要比由律藏经文所提供的分散资料的影响,强烈得多。但是,如果要求僧侣们"不劳而食"(正如中国文人所指出的那样)的原则,果真已经确立的话,那么在实际中,为寺院劳动的农民的地位就会有千差万别,同时也存在有不同地产种类。中国的相同做法,也存在于印度和受印度影响的其他地区:世俗政权和个人向宗教机构布施土地;农民置于寺院的监护之下,或者是他们自动寻找这种保护。但中国的一些具体条件也赋予了这种宗教现象(倾向于为僧伽创设一种永久的财产)一种中国独有的特征和方向,中国自己的历史、地理、法律习惯和农业政策,于此也起了一种决定性的作用。如果在中国和印度之间存在有某种相似性,那也只能是偶然的和笼统性的,而不具有特殊性。

---

① 《摩诃僧祇律》卷二九,467页。在《十诵律》卷五八,433页中还记载有另外一个故事,其中提到了瓶沙王,他把500名"守国人"送给了僧伽。

② 各种印度碑铭集中都证明了这些做法的真实性。

③ 《高僧法显传》,即《大正新修大藏经》第2085号,859页。



佛教的拓殖地

在中国,佛教从历代王朝中所获得的支持,是一种非常明显的事实,以致于使唐代的中国人以及在他们之后的近代人,都可以把世俗政权的这种恩宠,看作是佛教取得成就的基础。其实,这仅仅是佛教在中国取得成功的次要因素,仅仅以这一因素是无法解释宗教运动的。然而,这种官方的支持,却产生了严重的经济后果:在某些时代和某些地区,完全是在皇帝们的支持下和根据统治阶层中所特有的观念,佛教寺院经济才得以立足。我们于下文将会看到,本处所指的经历与寺院地产发展的基本模式相比较,则具有脱离常轨和特殊的现象。在寺院控制中国土地的不同形式中,至少有一点共同之处:这都是由农业所抛弃的地区和土地,最早都是由佛教机构所拓殖的。

中国历代王朝经常关注的目标之一,就是扩大耕地面积。按照唐代的术语来说,当时就存在有"宽乡"和"狭乡"之别。[①] 其中具有一种税收的因素,但事实上则具有更加广泛得多的意义,也不能仅仅将此局限在历史上的这个时代。[②] 帝国政权竭尽全力地鼓励居民高度稠密地区的农民,到那些干旱的、其开发仅仅处于开始阶段的地区栖身。在唐代,后一地区每个农民所分配到的土地份额要比"狭乡"多两倍。作为特殊情况,那些希望移居"狭乡"的农民不仅有权出售位于家宅附近和组成"世永业"田(可以世袭的地产)的园圃,同样还有权出售"口分田"(终身分配的土地)。[③] 授给面积较大的土地,在这些地区是正常现象。因为那些灌溉条件很差和完全是干旱的地区,则需要数量更多的休耕地。[④] 但是,这

---

① 参阅白乐日于《东方语言研究中心学报》第34卷,45页以下所发表的《唐代经济史论稿》。

② 马伯乐《历史论文集》163页。

③ 《新唐书》卷五一,2页。这样的条款,至少是有关"口分田"的条款,只能是起源于自由买卖大面积耕地的作法习已为常的时代。

④ 参阅《周礼·地官司徒》(此处有误,应为《周礼·司徒教官之职》——译者):"不易之地(即不轮种之地),家百亩;一易之地(两年轮种一次之地),家二百亩;再易之地(三年轮种一次之地),家三百亩。"上引《新唐书》卷五一中指出:"狭乡授田,减宽乡之半。其地有薄厚,岁一易者,倍授之。宽乡三易者,不倍授。工商者,宽乡减半,狭乡不给。"我可以肯定,"三易"一词指一年休耕一次的3年轮耕,因为当休耕地比较多时,那就无法解释缩减分配土地面积的原因了。白乐日先生在上引论文45页和注释123中认为,"三易"是指连续3年休耕一次;但他同时又指出,这种作法在唐代是不可设想的。

一切同样还可以通过鼓励建立新的移民区的作法，而得到解释。事实上，这里并不是指一种有限的分配，如同在居民高度稠密地区的情况一样，而是指一种基本的分配。《唐律疏议》指出：[①]“计口授足以外，仍有剩田，务从垦辟，庶尽地利，故所占虽多，律不与罪。”

但是，由于农民阶级在感情上执著于自己的土地，同时也是由于农民习惯上都是在那些平坦的土地上定居，所以这种立法所不能得到的东西，却由帝国政权通过放逐农民的强迫形式实现了。土地干旱的地区，正是著名的“营田”或“屯田”地区。[②] 然而，北魏时代（5世纪末的中国北方）的佛教寺院，[③] 也从这种强迫性的开拓中获利。

佛教僧伽经济的重要特点，在5世纪时的一篇重要著作《魏书·释老志》中，似乎就已经定形了。[④] 仍然是这一论著以最为明确的方式，向我们介绍了一种具有重要意义的制度，因为它为佛教在整个中国西北地区的立足，提供了一种坚实的基础。

沙门统“昙曜[⑤] 奏：平齐[⑥] 户及诸民，有能岁输谷六十斛[⑦] 入僧曹[⑧] 者，即

---

① 《唐律疏义》9页，第14条款的疏义。

② 有关这些兵士和被遣放的农民的聚落，见白乐日于上引《东方语言研究中心学报》第34卷，73页以下的解释。

③ “寺院”一词的使用在北魏时代就已经出现。其中的“僧众”已经成为事实，无疑是由于中国北朝的帝国政策造成的，同时也是由当时非常明显的对遵守印度寺院规则的关注造成的。

④ 《魏书》卷一一四，魏鲁男译文，载《通报》第30卷，1933年，100—181页。

⑤ 昙曜在和平(460—465)初年被敕封为沙门统。山西大同的著名石窟就是在他的倡议下开凿的。昙曜所占据的“沙门统”一职，是佛教僧官次第中的最高品位。这是一种半世俗半宗教性的职务，由皇帝敕封高僧担任，作为君主在佛教事务中的谋士。第一位“道人统”是太宗年间的法果。他圆寂于416—423年。他的继任人是师贤，师贤为罽宾（克什米尔）一位国王的亲属。继任师贤的昙曜改“道人统”为“沙门统”。昙曜的传记载于《续高僧传》卷一中。

⑥ 平齐郡位于平城的西北。平城是当时北魏的首都，位于今山西省大同附近。

⑦ 约合1200公升粮食，这是一种异常沉重的税役负担。因为在唐代，每亩(5.4公亩)耕田的平均产量约为30公升粮食。

⑧ 在北魏时代，僧官制共包括在京师的一个中央官署，首先被称为“监福曹”，然后在479年又改设“昭玄曹”。该曹的主持者即为“沙门统”（晚期又改为“昭玄统”）。在他的统辖下有一位“都维那”(Karmadānā)，即摄僧众。在各州和镇中都有一个僧曹，它们都附属于中央官署，在僧曹内部也有同样的组织，即各省的沙门统和维那。

为'僧户',粟为'僧祇粟',至于俭岁,赈给饥民。又请民犯重罪[①]及官奴以为'佛图户',以供诸寺帚洒,岁兼营田输粟。[②]高宗(文成帝,452—465年)并许之。于是僧祇户、粟及寺户,遍于州镇矣"。[③]《佛祖统记》[④]在469年下,记载了显祖(献文帝,466—471年)年间,昙曜的一道表章。这一时间完全有可能是正确的,因为正如冢本善隆先生在他有关北魏的僧祇户和佛图户的精辟论文中所指出的那样,[⑤]在皇兴三年五月(469年3—4月)间,设了平齐郡。[⑥]

昙曜于476年又呈一道新表章奏请创设僧祇户。因为尚书令高肇于永平年间(508—511)上奏皇帝的一道表章中指出:[⑦]"谨案:故沙门统昙曜,昔于承明元年(476),奏凉州军户赵苟子等二百家为僧祇户,[⑧]立课积粟,拟济饥年,不限道俗,皆以拯施。"

在上述两种情况下,即469年所创设的平齐郡的僧祇户和476年所创设的凉州的僧祇户,他们都是一些拓殖居民,被发配到了那些准备开发的不毛之地。他们为佛寺提供了农业劳动力。我们从慕容白曜的传记[⑨]中获悉,创设平齐都是为接受两座归附城市的一部分居民。多余的居民被沦为奴婢,然后再分配给官吏们。[⑩]总之,僧祇户要被强迫从事农业劳动,要求他们每岁所输的六十斛谷是一种特别高的税务,肯定将近其总收成的半数。在皇帝于473年进行的一次

---

① 犯有"十重罪"或"十恶"的罪犯包括从谋反到内乱(乱伦)。

② 由于笔者将于下文提到的原因,我不采纳上引魏鲁男文第147页的解释,他认为本处是指令奴婢们交纳租税。

③ 《释老志》6页。

④ 《佛祖统纪》卷三八,355页。

⑤ 冢本善隆于《东洋史研究》第2卷,第3期(1937年)中发表的文章。

⑥ 还可以参阅《通鉴》(《资治通鉴》)卷一二三,它在提到平齐郡的创设之后,又转载了昙曜的一道表章。因此,"僧祇户"几乎是在该郡创设之后立即设置的。平齐郡包括怀宁和贵安两县。参阅《魏书》卷二四,《崔道固传》。

⑦ 《释老志》8页。

⑧ 很明显,当时有一些集体负责的军屯家庭集团,其中的首领之一叫作赵苟子。

⑨ 在488年间,北魏人入侵了淮河以北宋国的部分领土。详见《魏书》卷五〇,《慕容白曜传》。参阅上引王伊同文,注释18。

⑩ 可以参阅有关唐代的情况,因为它受到了魏制的影响。《唐会要》卷八六,奴婢,1页:"旧制,凡反逆相坐,没其家,为官奴婢。一免为番户(属于官吏的户,这就是那些没有在平齐郡居住者们的情况),再免为杂户,三免为良人。"



御驾亲征中,[①] 于各州和各镇征募了占居民十分之一的兵员,并且强迫农户每年交纳军需 50 硕(或 50 斛)。这是一种特殊措施。类似僧祇户的一种机构(几乎是同时代的),间接地告诉了我们这里涉及到的军屯的类型,从原则上来说,它没有任何佛教特点:

> 又别立农官,取州郡户十分之一,以为屯民。相水陆之宜,断顷亩之数,以赃赎杂物,市牛科给,令其肆力。一夫之田,岁责六十斛,甄其正课,并征戍杂役。[②]

我们由此便可洞见僧祇户的组织到底是一种什么形式。这里实际上是指一种有组织的耕作。僧祇户也可能是分成了一些集体负责的耕作小组,正如唐代的敦煌寺户那样。当决定建立僧祇户时,肯定要提前规定寺庙必须为之提供开发土地所必需的农具和耕牛,因为僧祇户所开发的,实际上都是一些很难灌溉的土地,他们播种的粮食本身就很能说明问题。僧祇户播种的都是粟,这种植物所要求的劳动日要多于种小麦(每年 283 天,而不是种小麦所需要的 177 天),[③] 但粟却只满足于一些干燥的土地,比较更加耐干旱。[④]

如果僧祇户这种组织本身和这种制度的原则,确实是起源于中国的话,我们在其主要宗旨方面,也可以这样认为:僧祇粟要入藏于"常平仓",[⑤] 以用来救赈当时几乎是长期的饥荒。[⑥]但在这种条件下,为什么要把在正常情况下应由世俗

---

① 《魏书》卷七上,延兴三年。

② 《魏书·食货志》卷一一〇。

③ 见《大唐六典》卷七,8 页。

④ 粟在唐代仍是屯民区所种植的主要粮食作物。参阅白乐日于《东方语言研究中心学报》第 34 卷,74 页中的解释:"……粟是一种普通作物。"

⑤ 在中国,常平仓具有悠久的历史。《周礼》中规定,司徒要负责管理被称为"卫济"的常平仓。到了汉代,汉宣帝(前 73—前 49 年)建立了一种叫作"常平仓"的粮仓。在汉明帝时代(58—75),又改名为"常满仓"。到了唐代,这些粮仓属于"常平署"。见戴何都《百官志和兵志》译注本 441—442 页。

⑥ 例如天安年间(466)和皇兴年间(468—470)的饥荒。这种灾荒在甘肃省是始终存在的。"是岁(473),州镇十一水旱,丐民田租,开仓赈恤。相州饥民死者二千八百四十五人"。474 年和 478 年,又发生了新的饥荒。参阅《魏书》卷六(误,应为卷七上。——译者)和太和元年的诏书:"相其水陆,务尽地利。""无令人有余力,地有遗利。"



官吏充任的职务，交由寺院呢？事实上，这种权力的转移具有多种因素。建立屯田和垦殖需要巨额资金，而当时的僧伽由于正处于宗教信仰的高潮中，而发财致富，所以就拥有购买耕畜、农具和各种设备所必需的资金。但这种考虑并不能解释所有问题。如果这项制度在原则上是汉人式的，那么僧伽至少有权为自己和出于建福业的目的，而使用所保存的谷物，或是为了维持僧侣们的生活，或是用于宗教法事之需要。仅仅由寺院负责赈济饥民这一事实，就会使寺院不仅有了物资救济的特点，而且也具有了慈善性布施的特点。我们承认慈善活动是佛教僧伽的特点和特权。另外，如果世俗政权无力赈救饥民，[①] 那么我们估计当时就可能已经佛教化[②] 的居民，会更容易由僧侣们所管辖。他们认为在为三宝服务时，就可以积累功德和对工作表现得更为热忱。无论如何，即使和尚们在行使职权时，比世俗官吏也丝毫不宽恕多少的时候，这种制度的宗教功德也要归于当权的王朝。朝廷是笃信宗教的，昙曜就得到了皇帝的信任。

任"道人统"职务（这一职官又由昙曜改为沙门统）的高僧们，似乎曾是皇帝在所有宗教事务中都言听计从的谋士。由于他们的作用，北魏的历代皇帝肯定都非常熟悉佛教律藏的主要条例。[③] 然而，僧祇户和佛图户的制度，似乎并不完全是由昙曜首创的。事实可能正好相反，印度的律藏经文可能对这种制度施加了影响，《十诵律》中确实记载有这样一段文字：[④] "佛听僧坊使人。佛图使人。是人属佛图，[⑤] 属众僧，是名人物。非人物者，佛听象、马、骆驼、牛、羊、驴、骡，属佛图，属僧。是名非人物。"

我们从这一段短短的文字中，又可以发现昙曜在佛图户和僧祇户之间所作的区别。因此，这种制度似乎是对借鉴自印度律藏和中国政治传统的内容的一种具独特见解的概括。这样就形成了一整套皇帝的创新和宫廷僧侣的独创。另

---

① 崔道固（他从平齐郡创设之日起，就奉以自理该郡）的传记认为，他无力在自己的管辖范围内赈救饥荒。本人在延兴年间（471—475）的农民暴乱中身亡。

② 我必须指出，惟有那些有能力每年输60斛粟的人家才可以成为"僧祇户"。因此，当时原则上允许他们进行自由选择。

③ 我们在《释老志》中，可以发现有关这一事实的许多例证。

④ 《十诵律》卷56，413页。

⑤ "浮图户"一名即由"佛图"（佛陀）而来。



外，皇帝们似乎曾自由地支配僧祇粟，以举行官方法事。497年高祖皇帝的一道诏令指出："可敕诸州，令此夏安居清众。大州三百人，中州二百人，小州一百人。任其数处讲说，皆僧祇粟供备。若粟甚少、徒寡，不充此数者，可令昭玄① 量减还闻。"② 很可能是由和尚与世俗官吏所组成的混合机构，共同制订了管理僧祇户的特殊内律，《释老志》中刊载的一道奏章的全文，也就是暗示这条内律的。③如果说世俗政权对僧祇户创设的干预极明显的话，那么律藏的影响也并不逊色：这一制度的基础本身就是僧众共有财产的观念，它既不会有害于作为个人的僧侣们的财产，也不会有害于寺院利益。④ 佛寺完全如同有德之士可以代表国家及其官吏一样，出家人的戒律则禁止他们占有全僧伽的财产。这是对付可能出现的舞弊的一种保证，但却未能产生效果。

高肇在其于永平年间(508—511)的奏章中指出：⑤ "又依内律，僧祇户不得别属一寺。而都维那(Karmadana)僧暹、僧频等，进违成旨，退乖内法，肆意任情，奏求逼召，致使吁嗟之怨，盈于行道，弃子伤生，自缢溺死，五十余人。岂是仰赞圣明慈育之意，深失陛下归依之心。遂令此等，行号巷哭，叫诉无所，至乃白羽贯耳，列讼宫阙。"

我们不知道高肇所暗示的那道敕旨的内容是什么。我们可以认为他接受了一种期待了很久的进展：把僧祇户变作寺户，并且增加了僧曹的独立自主性。它证明了僧祇户这种制度的失败。高肇在其奏章中指出，僧祇户属于寺院的管辖范围，所以不能诉诸世俗官吏。这种特殊的地位，与511年的一道敕旨所指出的在经济方面彻底的附属性，是同时发展的：

---

① "监福曹"于497年易名为"昭玄曹"。

② 见《广弘明集》卷二四，272页。参阅《佛祖统纪》卷三八，355页。正如大村西崖先生在《支那美术·雕塑篇》176页所指出的那样，僧祇粟曾被用作开凿云岗著名石窟的开销。

③ 511年的诏令。

④ 有关"常住"财产的问题，见上文。肯定是在北魏时代作出了巨大努力，以模仿印度的制度和按照律藏中的规定办事。我们从专门术语中便可以证明这一点：在当时常用的某些术语(沙门、僧祇、佛图、净人)和在唐代很少使用的一些术语，均引自5世纪初翻译的有关律藏的经文论著。424年，一道敕旨命令所有寺庙都叫作"招提"寺(Caturdin，即"四方常住")，见《佛祖统纪》卷三九，354页。

⑤ 《释老志》8页。



僧祇之粟，本期济施，俭年出贷。丰则收入。山林僧尼，随以给施；民有窘弊，亦即赈之。但主司冒利，规取赢息，及其征责，不计水旱……自今已后，不得专委维那、都尉，可令刺史其加监括。尚书检诸有僧祇谷之处，州别列其元数，出入赢息。赈给多少，并贷偿岁月。见在未收，上台录记。若收利过本，及翻改初券，依律免之，勿复征责。或有私债，转施偿僧，即以丐民，不听收检。后有出贷，先尽贫穷，征债之科，一准旧格。①

国家在6世纪初叶和发生长期动乱的前夕，对这种滥用它自愿赋予僧伽的权力作出了反应，但远没有标志着正常管理的恢复，相反却说明了这一制度的衰落。寺院对于部分农民的全部权力，在中国佛教史中是一种常见现象，但特别出现在古老的屯区。宗教寺院的经济压力，主要是表现在它在历史上曾比较自由地施加影响的地区。僧祇户是佛教开拓区一种特殊类型的典范，我们在9—10世纪的今甘肃省敦煌地区，还可发现对这一现象的记忆。

《释老志》在提到昙曜首次要求设置僧祇户和佛图户的表章之后，又接着补充说："于是僧祇户、粟及寺户，遍于州镇矣。"两个世纪之后，在敦煌地区的佛教寺院中，还有一些"寺户"。这些奴婢出现在许多敦煌文书中，或者是仍沿以"寺户"相称，或者是以"常住百姓"一词来称呼之。

那波利贞先生② 提醒人们注意一卷敦煌文书，它具有很高的价值。他认为这是"为保留佛寺特权的声明"。这一残卷是有关"四兽因缘"传说的续文。其中的迦毗罗(Kapila)、鸟、兔、猕猴和白鸟在以友好盟约结盟之后，便积累了一些善德，便以如来(Tathāgata)、舍利弗(Śariputra)、目连(Maudgalgūyana)和阿难陀(Ananda)的形像，而前往天宫转生。这一传说以及后面的文献，明显是为了在"俗讲"之一中宣读的，"俗讲"的做法在唐代非常流行。下面就是与本文有关的残卷。笔者的译文有许多保留，因为其中的许多术语模糊不清：③

① 《释老志》8页，永平四年的诏令。

② 见那波利贞于1938年在《支那佛教史学》第2卷，第4期中发表的文章。

③ 见伯希和敦煌汉文写本P.2187号，第3篇文献。



因兹管内清泰，远人来暮（慕）于戟门。① 善能抑强，龙家被带而生降，达讷似不呼而自至。昔为狼心敌国，今作百姓驱驰。② 故知□三宝（佛、法、僧）四王之力，难可校量，陪（倍）更遵奉盈怀，晨昏岂能懈怠。今既二部（僧和尼）大众，于衙恳诉，告陈□使主，具悉根源。敢不依从众意，③ 累□使帖牒，处分事件，一一丁宁，押印指伪，连粘留符，合于万固。应诸管内寺宇，盖是先帝口敕置，或是贤哲修成，内外舍宅庄田，因乃信心施入，用为僧饭资粮；应是户口人家，坛越将持奉献；永充寺舍居业，世人共荐光扬。不合侵陵，就加添助，资益崇修，不陷不倾，号曰"常住"。事件一依旧例，加山更不改移。除先故口太保④ 诸使等，世上给状放出外，余者人口，在寺所管资庄、水碾、油梁，便同往日执掌任持。自今已后，凡是常住之物，⑤ 上至一针，下至一草，兼及人户，老至已小，不许倚形恃势之人，妄生侵夺，及知典卖。或有不依此式，仍仰所由，具状申官。其人重加形（刑）责，常住之物，却入寺中，所出价值，自主自析。其常住百姓亲伍礼，则便任当部落结媾为婚，不许共乡司百姓相合。若也有违此格，常住丈夫，私情共乡司女人通疏，所生男女，收入常住，永为人户，驱驰世代，出容出限。其余男儿丁口，各须随寺料役，自守旧例，不许……（以下空白）

禁止作为寺院常住组成部分的家庭自由结婚，寺院保留对在不合法生育的情况下，控制人口繁殖的作法，以及家庭对佛教寺院附属之世袭性，所有这一切都足以说明这里所指的是一个农奴阶级。尽管他们处于严格的从属地位，然而

① 这是升任三品以上官吏的贵族们的标志。参阅戴何都《百官志和兵志》译注本 366—367 页。因此，在某些官方寺庙，门前同样也插有戟。

② 有关佛教为使吐蕃人变得和缓而施加的影响，请参阅戴密微《吐蕃僧诤记》中《史料疏义》一章的多处。这卷文书意味着在沙州寺院的民户中有许多胡族人。

③ 世俗政权对和尚们所表现出的殷勤，是中国佛教经济史中的一种特别重要的资料。

④ 从唐朝中期开始，在各州都发展起了一种以最早只适用于宫廷的职官尊号，来委任高级官吏的习惯。本文中的"太保"明显是指张议潮将军，他于 9 世纪中叶收复了敦煌和唐朝西北边陲地区，卒于 872 年。参阅戴密微《吐蕃僧诤记》第 1 卷，37 页注释。因此，本文书的时间可以确定为 9 世纪末到 10 世纪初。

⑤ 其实，这种财产始终为"常住"，但本文书的作者是想重新肯定其不可分割的特点。

却不是"奴婢";他们拥有相对的经济自由,[①] 占有一份耕地,具有自己所从事的职业(木匠或油匠),自己输课以换取分给他们的耕田,以及自己使用的碾硙和油梁。但他们完全附属于寺庙;如果不是在法律上的话,那么至少在事实上是这样的。因为世俗政权保留了对这些家庭的监督权。世俗政权时刻准备赞助僧侣,始终表示得非常随和通融,然而它却知道寺院农民的数目。在敦煌一座寺院的籍帐中,记载了如下一笔开支:[②]

面七胜,僧家造户籍纳官用。

我们还掌握有这类户籍的一卷敦煌文书残卷:

《丙申年(876年或936年)十月十一日,报恩寺常住百姓老小、孙息名目》。

户张保山。男义成,妻阿杨。男魏子,妻阿石。孙女残媒、僧媒、买察、会友、灰奴。(十人)。

户张愿通。妻定女。弟赛昌,妻胜子,男富兴、会兴、会友、女存子。(八人)。

户阎海全。弟海润、海定、海昌。母阿张。男愿昌、愿太。男愿存、存子、存友、存遂、存兴、存胜。妻乙子,妻胜瑞,妻长太。女女五娘。(十七人)。

户阎存遂。母阿氾。女长太。(三人)。

户赵愿昌。弟愿山、长子、六郎。妻连子,妻长女。男定冒、存定、定兴。前妻员媒(十人)。

户赵愿德。弟愿海。

户李定友。妻员泰……

户石保全。弟……[③]

---

① 我们掌握有一卷向寺院常住百姓卖一个妮子的敦煌文书。这卷文书已由仁井田陞在《唐宋法律文书的研究》184—185页中发表。

② 见伯希和敦煌汉文写本P.3490号背面。

③ 伯希和敦煌汉文写本P.3859号正面。

这些大户是以户主(父或兄)为中心组织起来的,其中包括其妻及后裔、女前辈,诸弟、弟媳和诸子们。其家庭成员多寡差异甚大。在本卷敦煌文书中,有一个家庭甚至包括17人,而另一个家庭却只有3人。这是一种类型的古老家庭组织,他们生活在寺院的土地上。因为我们此外还知道,在敦煌同一时代的良民中,农民大户常常分解成了较小的家庭。

但是,在寺院农奴家庭中,还有另外一大特点:他们结成了共同负责任的"团"。每一个团头也正是许多户之一的户主。①从寺户所递交的许多要求借粮食和种子的请牒中,就可以看到这一点:

报恩寺人户状上都司仓请便麦贰拾伍驮。②

右缘当寺人户,阙乏种子年粮。今请前件麦,限至秋八月填纳。伏望商量,请垂处分。

丑年二月,团头刘沙沙牒。③

金光明寺户状上团头史太手、户安胡胡、安迪汉、安达子、僧奴。右件人户粮食罄尽,种子俱无。阙乏难为。交不存济。请便麦二十驮,至秋依数填纳。伏望教授和尚④ 矜量,乞垂处分。

牒件状如前谨碟。

---

① 这样一种组织使人联想到了有领导的和集体的耕作方式。它与敦煌良民中占统治的个人经营,形成了鲜明对照;而且它与该地区那普遍非常明显地把土地分为小块的现象,也形成了鲜明对照。这种组织似乎曾是"屯田"地区的规则。在南宋时代的1136年:

"都督行府奏,改江淮(今安徽地区)营田为屯田……召庄客承佃,每五顷为一庄,客户五家,相保共佃,一人为佃头。每庄客给牛五具,种子、农器付之每家。别给菜田千亩,又贷本钱七十千,分二年偿,忽取息。若收成日,愿以斛斗折还者,听遂。"(《建炎以来系年要录》卷九八,绍兴六年二月)

② 敦煌地区物品租金是一驮麦或粟,或者是像其他契约所记载的那样,要用八斗七升。因此,一驮粮食很可能相当于0.87硕,也就是近50升。据《隋书·食货志》记载,一匹良马可以驮8驮,即近400公升粮食;一匹普通的马可以驮6驮(即约300公升粮食)。参阅白乐日《〈隋书·食货志〉译注》172页。

③ 见许国霖《敦煌石室写经题记与敦煌杂录》卷下,第2册,120页。

④ 这位教授和尚可能为农业劳动的总监。"教授和尚"这一尊号也出现在其他敦煌写本中,但却不可能得到有关这一假设的证据。

丑年二月团寺户史太平等谨牒。①

灵修寺户团头刘进国、头下户王君子、启麴海潮、户贺再晟。已上户各请便种子麦伍驮，都其计贰拾驮。②

据许国霖在其《敦煌石室写经题记与敦煌杂录》中所发表的请牒来看，每个家庭所要求的平均数是5驮(4.25石)麦。

页数	户数	驮数
119	8	40
120	1团(5—6户)	25
121	5	20
122	4	20
123	4团	每团50人
124	7	30

我们可以看到，所有种植团的规模不同，有的团分别为4、5、7和8户。

借贷请牒要在每年二月间③（公元3月左右）提出，而填纳要在秋季进行，即到9月末秋收之后。我们这里所指的，并不是真正的契约，因为上面没有证人的名字，仅仅是一些简单的借用，而且还要以同样的数量填还：寺户对于寺院的附属关系（这些寺户要世袭性地附属于寺院）使得带息借贷没有存在的必要了。另外，如果使用一种罗马法的表达方式，那么这里就属于"自然义务"的范畴。

至于事先规定的在无法填还所借食物时，采取的惩罚，常常甚至是只字不提。在下列的请状中，借债人保证，如果他们超过了预定的填纳期，那就可以成倍地偿还所借食物：

开元寺状上

人户请便都司麦肆拾驮。右(张)僧奴等户，今为无种子年粮，请便上件

① 《敦煌石室写经题记与敦煌杂录》121页。

② 《敦煌石室写经题记与敦煌杂录》122页。

③ 这里事实上是指简单的贷款。本文书中使用的是"便"字，而生息借贷是以"贷"字或"贷便"表达的。



斛斗。自限至秋,依时输纳。如违限请倍。伏望商量,请乞处分。

牒件状如前谨牒。丑年二月,日寺户张增奴等谨状。[1]

付所由晟奴已上五户各便,户石奴子,

伍驮已下三户各与壹驮,户石奴子,

半至秋收纳十四日,户石蔗。

(此牒中的姓都写作"户",以只用惟一的一个字)。[2]

如果是某个寺院的寺户向非它所属的另一个寺院贷便,那么情况就不同了。如果是指良民之间订立的借贷契约,那么仅有一个简单的"状"或"牒'就不够了,即必须要立"契"。有时还要求交付质作押,有保人和证人在场。契约中始终要指出事前约定的对不执行契约的制裁惩罚——制夺动产和牧畜。[3]

在其他一些文献中,也出现了结合成耕种团的寺户。其中之一向我们指出,寺户除了应该在农业收成五成的基础上,交纳粮食税之外,[4]它们还应该交纳草料税。在敦煌的所有寺院中,草料税是于同一时期交纳的:

景福二年(893)癸丑岁十月十一日,副僧统、都僧政、僧政、僧录、法律、判官等,就草院内榆纳兼草……抄录如凌:

东团:阎力力、吴丑奴下纳草贰佰束;

东团:曹丙奴,下纳草伍拾束;

开〔元寺〕释兴兴,下纳叁拾束;

大〔乘寺〕董紧,下纳草肆拾束;

莲〔台寺〕石规□钵,下纳草叁拾肆束;

西团:索钵单,下纳草伍拾束;

---

① 那波利贞先生认为(《支那佛教史学》第2卷,第4期),由许国霖先生在《敦煌石室写经题记与敦煌杂录》中发表的所有这些请牒中,凡标有"辛丑"年者,均指881年。

② 《敦煌石室写经题记与敦煌杂录》119页。

③ 有关农业借贷的情况,见下文。

④ 这至少也是私人租种时所遵循的规则,寺户们肯定要服从与佃农同样的条例。参阅马伯乐《历史论文集》178页:"似乎基本可以肯定,隋唐时代的出租制度,是以出租人的农业收成的半数为基础的,另一半要归承租人。"



永[安专]张养养,下纳得草伍拾束;
灵[度寺]石兴元,下纳得草伍拾束;
金[光明寺]安保保,下纳得草伍拾束;
普[光寺]史尖子,下纳得草陆拾肆束。①

这里缺少敦煌六、七个寺院的交纳数目,所以原文献肯定不完整,定有残损。

当然,所有寺院在同时向寺户征收草料税,并不是完全出于自己的需要。相反,这些草束很可能是代表着由世俗政权所要求的一种税,其目的是为了供应河西县的军队。②

敦煌的寺户代表着一种处于奴婢地位的居民,与由昙曜所创设的僧祇户相类似。但是,它们之间也有许多不同点。这些寺户并不属于普通僧众,而是属于一些特定的寺院。虽然这些佛教寺院的财富,可以允许它们向处于困境中的农民大量放债,但常平仓作为公共服务机构的原则,本身却已消失了。最后,如果某些寺户在很古老的时代就可以从事垦殖,那么在9—10世纪的敦煌,情况已经远非如此了。因为在敦煌地区,至少在那些靠近江河的河谷平地,土地受到了良好的灌溉,并且被精耕细作。但是,对于僧祇户的记忆,也可能并未从这些边陲地区彻底消失。

有一点是可以肯定的:从北魏一直到唐代,佛教很明显地扮演了大拓殖者的重要角色。那些土地贫瘠和干旱的地区,形成了佛教僧众所乐于选择的地带,因为他们可以在那里更容易以其内部组织和管理才能,而投资所拥有的财富;此外也可能是由于他们在中国西北地区,比在该国其他任何地区,都更为容易获得同情。佛教肯定与甘肃地区从南北朝到唐代人口明显的增加有关。③

在研究寺院的地产是如何形成的问题时,那必然会导致承认两种完全不同的法律:一方面是一种真正的法律,它涉及到了土地本身④ 和一种特殊种类的

① 伯希和敦煌汉文写本 P.2856 号,9—7 页背面。

② 还可以参阅巴黎国立图书馆所藏伯希和敦煌汉文写本 P.3814 号背面,其中记载了"百姓"们所交纳的草料;帐目中同样也记载了几名肯定是土地主人的和尚。

③ 请参阅 H·别林斯坦在其《中国的人口普查》这篇论文末尾所附的表。

④ 在那些反对以农民土地作交易的观念仍遇到某些抵触的漫长岁月中,这种法律就没有扩大至运用到耕地。

土地，即丘陵地、河谷地和山地；① 另一方面是涉及到耕者及其劳动产品的人身法律。世俗政权对农民阶级所实施的，正是这后一种法律，但它有时也可以委托给其代理人执行。中国保留下来的一个术语“封”，即指那种古老的占有形式。僧祇户制度为我们提供了有关这类赠予的例证，它肯定具有伟大的历史意义。但我还可以指出，除了这种为使统治阶级特有的观念适应于僧众需要的卓越尝试之外，该制度从未向有利于寺院的方向发展② 过。提到向佛教寺院转让“封”地的史料记载，实则罕见：

479 年，由玄畅和尚所建造的齐兴山的寺院依旨意而获得了 100 户民家，以为自己服务并享受免税权（即“蠲”）。③

6 世纪末，晋王把 70 多户民家赏给了清禅寺，这些民户肯定是从他个人的封邑中征募的。④

当把可以灌溉的田地都分配给了寺院时，实际上并非意味着这些田地的所有权本身落到了宗教机构手中，而是指对这些土地的收税权。根据在稽亭山妙显寺⑤ （位于宣州。谢和耐先生误作妙神寺——译者）⑥ 的一块碑文记载，我们可以获悉这一宗教圣地曾作为“永业”田，而获得了一些水田；592 年，刚刚被提升为宣州刺史的杨荣，又特别兼“监造寺”。他建议授于由智琰和尚于前一年所建的“伽蓝”一个正式称号（额），即称之为“妙显寺”。皇帝御笔把此名亲题在

---

① 山西省连同其高原上的黄土地，也未曾置身于这种规则之外：有些河谷地的大规模耕耘已经停止。我们本来可以预料会在那里发现一些私人产业（庄）及其田园，小森林和小块已整治好的耕地中。

② 高僧们有时也会获得“封”地，但这仅仅是一种具有严格的私人特点的封地，它们肯定是不能世袭的。我们可以从许多资料中选择智颉的情况为例：

“智颉禅师，佛法雄杰。时匠所宗，训兼道俗。国之望也。宜割始丰县（今浙江省天台县），调以充众费。蠲两户民，用供薪水。主者施行”（577 年，即陈宣帝的一道诏令。载《国清百录》，即《大正新修大藏经》第 1934 号，卷一）。774 年，不空法师获得了“肃（谢和耐先生作 Siao，即误认为“萧”——译者）国公”的尊号，享三千户之税（《佛祖统纪》卷四一，379 页）。

③ 《高僧传》卷八，377 页。

④ 《续高僧传》卷一七，568 页。

⑤ 《释文纪》，载《四库全书珍本初集》，卷四〇，《郑辨志》。

⑥ 今安徽省宣城县。



进门处的额上(题额)。① 皇帝还诏令赐给寺院水浇地2顷50亩(即13公顷多一些)以作为永业田。然而,同一篇碑文接着又指出,寺院附近的五十户民家作为"封"被赐给了该寺以从事维持寺院的日常服务,即"洒扫"。② 所有这一切都会使人联想到,本处所说的土地是由附近的农民所耕耘和占有的,所以不会提出土地究竟属于谁这类问题。我们需要牢记的惟一事实是:这些土地的产品始终是用于"伽蓝"的需要。事实上,土地属于耕者所有,这条习惯法在中国一直行用到晚期,对它的追忆一直保持到近代。这一习惯法不是以所有权观念为基础的,因为它没有包含有这样的内容。③

通过全盘考虑,我们便可以看到,这种间接占有形态,以独特的方式出现在寺院的地产史上。从一开始起,本处所涉及到的就是一些永久性建筑,与中国的坟茔或佛刹相类似。寺院自己所占有的这些物品,形成了其财产核心,晚期所有新获得的资产,都倾向于被纳入这一类财产中。用于奉献给宗教事业的财产应是最终性的。所以,那些划拨给佛教寺院的民户,也是世袭性地附属于寺院。长期以来,世俗政权的控制和保护,就不再起作用了,有关僧祇户的历史完全可以说明这一发展过程,而敦煌写本中又为我们提供了有关寺院农户最终沦于奴婢地位的直接资料。④

---

① 有关官方对私人所创建的"伽蓝"的这类承认方式,参阅上文。

② 这是一种传统的说法,用以指寺院强加给其附庸们的徭役。

③ 参阅马伯乐《历史论文集》195—208页。《有关土地所有制的某些中国术语》一文。

④ 这都是一些仍附属于自己主人和土地的农奴。随着贸易的发展,从所有制观念扩大的时间起,寺户就可能会被沦为奴婢地位。这也是我们从辽代(947—1125)的"二税户"中所看到的情况。

"初,辽人佞佛尤甚,多以良民赐诸寺,分其税一半输官,一半输寺,故谓之二税户"(《金史》卷四六,3页)。从原则上来讲,这些良民户仍应受世俗政权的控制。但是,到了辽代末年和金王朝初年,伴随着朝代鼎革之际而出现的动乱,这些人都沦为了奴婢。

还可以参阅《金史》卷九六,2页李晏的传记:"初,锦州龙宫寺,辽主拨赐户民俾输税于寺,岁久皆以为奴,有欲诉者害之岛中。晏乃具奏。'在律,僧不杀生,况人命乎。辽以良民为二税户,此不道之甚也,乞尽释为良'。世宗纳其言,于是获免者六百余人。"我们还可以参阅同一部《金史》卷九四的《襄喀传》:"章宗(1190—1208)初即政,议罢僧道奴婢。太尉克宁奏曰:'此盖成俗日久,若遽更之,于人情不安。陛下如恶其数多,宜严立法,以防滥度,如何所得,悉放为良。若寺观物力,元系奴婢多为良者。'"



一部汉籍记载了这样一件轶事趣闻，它从许多角度来看，都是非常有意义的：

> 义熙中(405—418)，新阳邑社有暴虎，居神庙树下，前后害民以百数。〔法〕安游其村，居民皆早闭门，乃之树下禅坐，须臾虎负人至，见安惊喜跳伏，安乃为说法受戒，有顷而去。明旦居民见安，谓是神人，相率礼敬。因改神庙立寺宇，请安居之。左右田园，并舍为寺业。①

村民们继续耕种他们以永久的名义而获得的永业田，但却将其收成用以维持和尚们的日常生活以及举办法事之所需。即使其结果与转让产权的做法相似，那么本文中所说的布施与有关财产的实际传统也不相符。

然而，我们可以认为，在历史发展的长河中，有一系列的事实与这一轶事所记载的情节相似。在僧院道场周围，形成了一些新的集团，它们与僧侣们维持着属于精神和经济范畴的关系。这些信徒们对于佛教寺院的忠实程度略有不同，我们掌握有关于创立这种人员联系网的证据：农民僧侣(7世纪时称为"入道"，在敦煌则叫作"百姓僧")、已皈依佛门和落发农民的村庄。我们于此所触及到的是一种普遍现象，已经超越了经济的狭窄范畴：宗教原因和世俗保护② 的欲望容易引起对佛寺的一种依附运动，尤其是在某些世俗政权的控制比较松散的时代更为如此。这类社会结构的变化，在动乱时代则比较容易产生。但最为常见的情况则是，皇家政权对自由农民阶级(良民)行使着一种有效的控制权，而且大

---

① 《莲社高僧传》卷二五，由玉井是博在《史学杂志》第33卷，第9号中所引用。参阅《大正新修大藏经》第2064号，卷二，958页。

把收成的一部分奉送给封地的受益人，或者是把一块地的产品全都留给他用，这就是我们所讲的同一种制度的两种方式。

② 尤其是指在思想和经济方面的监护；寺院拥有粮仓(下文将要谈到了农业借贷问题)。寺院也可能是利用在抢劫和战争中对世俗人的庇护权。然而，有关带有防御工事的寺院的记载，则是罕见的。我们可以举出两个例证：在6世纪初，梁武帝向阿育王寺院提供了30名士兵以修建工事(见《金石萃编》卷一〇八，80页中发表的碑文)；605年，隋炀帝诏令在江都市中修建一堵用土砌的四面围墙(见《续高僧传》卷一九，586页)。



部分赋税和徭役也正是由这个阶级所提供的。[1]

那些由于自己转向为僧侣服务并置身于他们保护之下的农民，都脱离了世俗政权的控制。由这些人形成的被保护人阶层所拥有的人数，却根据中国的政治形势而多寡有所不同。这个阶层时刻准备改组和扩大。然而，从其产生以来，它就一直与一些处于没落阶段的观念相联系，即以纯粹的经济关系倾向于取代具有人身特点的关系。农民的土地从6世纪末起，被纳入了商业流通的范畴，[2]这样一来就可能彻底改变中国社会的面貌。宋代的中国与六朝时代的中国相差甚殊，其社会变化在6—10世纪期间也非常明显，以至于许多人都把这个中间过渡阶段看作是中国历史上的重要转折之一。因此，如果认为6世纪是寺院和僧侣们的自愿依附者最多的时代，也不无道理。[3] 当时在中国北部共有200万到300万农民在为和尚们劳动，这些农民本身也被包括在出家人的行列之中了。但这类世俗人在南方也并不是没有出现过，我们从一篇文献中获悉了这一特殊的附庸阶级：

5世纪初，郭祖深认为："都(今南京)下佛寺五百余所，穷极宏丽。僧尼十余万，资产丰沃。所在郡县，不可胜言。道人又有白徒，尼则皆畜养女，皆不贯人籍，[4] 天下户口几亡其半……罢白徒养女，听畜奴婢。婢唯著青布衣，[5] 僧尼皆令蔬食……不然，恐方来处处成寺，家家剃落，尺土一人，非复国有。"[6]

---

① 在欧洲也出现过同样的依附教堂的现象，而且其规模更大。请参阅布洛赫(Bloch)《封建社会》，载《人类发展史论集》第34(乙)卷，103页："因神职人员的首领指挥，有许多世俗附庸者，从保护巨额财富不可缺的军事附庸，到平民和低下阶层中都使用'收益权'者"；"后者尤其会大批地进入教堂。他们是真想生活在主教的权力下，还是想生活在刺刀下，以拥有一种值得羡慕的命运呢？……有两件事是肯定的。第一就是宗教机构特有的永恒性，以及世人对之表现出来的崇拜心情，因而使得这些机构成了平民百姓们特别喜欢追求的保护者。另外，那些附属于圣者的人，不仅可以确保自己不会受世俗之苦，同样还会从建福业中获得同样也是非常难得的利益。"

② 参阅白乐日《〈隋书·食货志〉译注》本，附录Ⅲ，279—280页。其中指出了有关出售农民土地的资料。

③ 这个时代的中国仍为典型的"封建"社会，当时的政治背景适合于这类新型依附关系的形成。

④ 我们应该理解为这些世俗人不再输税服役了。

⑤ 在古代，这是公共奴婢服装的颜色。

⑥ 《南史》卷七〇，11页，《郭祖深传》。



流入寺庙的并不仅仅是一种奴役劳力。附近的农民阶级还自愿向他们提供自己的一部分收成，上引奏疏中最后一句肯定就是指此事的："尺土一人，非复国有。"

一种土地所有制的形成

平坦地与山坡地之间的对立，肯定是中国乡村史的主要特点。江河冲积平原是传统的耕耘地区。众所周知，那里的居民最为稠密，[1] 农民耕地的绝大部分也都位于那里。如果说中国的地势非常典型的话，那也并非事出偶然，它也是由于与中国的农业技术有关。在中国北方，为了在干燥的气候中获得较高的麦和粟的收成，灌溉则是必不可缺的。灌溉在中国南方的水稻生产中更为必要，因为水稻种植惟有在水浇地中方有收成。然而，我们发现中国的法律与耕田的这种二分法，以及地产的性质本身是相一致的。在冲积地带的大面积耕作区，形成了可以自由分配、再分配和互相交换的一类财产，只要根据需要而移动一下小堰埂就可以了。每块地都是基本上相同的全部耕田的组成部分。这些平坦的土地都是可以使用，但不能占有其所有权的财产。这肯定是由于非常富有生命力和特别深刻的观念造成的。正如我们可以假设认为的那样，这并不是官府武断决定的结果。在耕者之间分配平坦土地与农民的传统是相吻合的。官府则向这种传统退却了，因为官府要通过调整其形式而使之更符合自己的利益，但自己却无力单独地作出强制性的规定。另外，如果需要为这些观点的生命力提供某种标志，那么在我们的法律本身中便可以发现之。公元 8 世纪时，土地交易已经习以为常了，但在一个世纪之后，法律仍不屑于承认对土地的绝对所有制，仅仅可以为买方提供某些软弱无力的保证。

非常有意义的是，法制体系在唐代初年还极力保护农民的土地和维护土地分配终身性这一原则；但在涉及到荒地时，它相反则表现得比较通融和解，因为

---

[1] H.别林斯坦在其论文《中国的人口普查》(载《远东古迹博物馆通报》第 19 卷，1947 年号)中绘制了几幅地图，它们非常清楚地说明了这一普遍事实及其在历史上的持久性。



惟有法制方可以使土地归之于人。[①] 由大面积耕种遗弃的所有土地，都可以变作允许转让的财产，如那些位于住宅区内的农民的小块田园和远离水浇地的土地，均属这种情况。那些坟茔地和上层阶级的地产(汉代叫"名田")，在唐初又被称为"别墅"和"庄园"。[②] 所有这些私人地产，也就是农民的"永业"田和大户的庄园，都有它们各自的特征，一种使这些田与水田根本不同的特殊面貌，即植树的地，它们是由田园和牧场组成的，位于山岭、小丘和河谷。如果它们中还包括耕田，那也是一些从荆棘丛中开垦得来的耕地，种植一些抗旱力较强的作物。如果他们还吞占了一些平坦土地，那也是在晚期的发展之后。这种发展使一些富有的地主兼并了农民所使用的土地。

寺院常常是建筑在那些于水浇田中间出现的荒芜的岛状地带，那些高低不平的地带、山坡、河谷或山麓。然而，如果我们可以从文献中得到一些宏观性的资料，它们可以作为研究中国土地所有制这部复杂历史的提纲使用，那只能是以下资料：在大多数情况下，寺院土地的最早核心部分，是由山地或丘陵地组成的。

> 初，齐武帝(483—493)梦游齐山，不知在何州县，散颁天下觅之。时会州[③] 父老奏称："去州城北七里，臣人山旧号齐山。"武帝遣于上立精舍，度僧给田业。[④]

毫无疑问，寺院完全可以如此这般地促进耕地面积的增加。我们掌握有充

---

① 所有权观念恰恰是在我们没有预料到的地方出现了。中国与西方发生的情况相反，因为西方的荒地常常被看作是市镇的财产。

② 坟茔地首先是向神买来的(有时也向私人买，参阅由罗振玉所集的契约集《地券征存》)。如果荒地属于所有人共有，那么它首先要属于神，神可以确保对这些土地的永久占有。

在汉代，"名田"是惟一可以世袭的地产，其手段是或通过继承，或通过购买而实现。另外，其价格并不太高(参阅马伯乐《历史论文集》154页，我在本文的介绍中参阅了后一部书，但同时也强调了被马伯乐置之不理的有关技术及地形和地貌测量问题)。有两种标志可以使人联想到，这里是指一些崎岖不平和土质贫瘠的土地。"名田"与坟茔地的相似性(有时甚至是相同性)是不容置疑的(参阅上引罗振玉书，其中收有一篇购买墓地的契约，这里的名田就是墓地)。汉代的丞相李蔡，曾被指责盗夺了属于景帝墓地的一块300亩的土地(参阅上引马伯乐书)。

③ 位于今甘肃省的靖远县以东。

④ 《续高僧传》卷二七，《法凝传》，678页。

足的证据说明，佛教对高地的这种本能的偏爱。与完全用以种植粮食的农民地产相反，寺院地产如同富裕世俗人的土地一样，是以其多种开发经营为特点的。[①] 在寺院土地中，森林、灌木丛、牧场、山坡园圃，在其中扮演着一种于农民经济中未曾有过的作用。

然而，如果上述土地果真不是可灌溉地，而且还需要剥夺农民的占有权（这些土地是由农民在寺院创建时布施的），如果那些最为胆大妄为的和尚们都自愿从事荒地的开发，那么佛教寺院的财产就可以扩大到附近平原地带，最后就会兼并农民阶级的土地。我们通过阿育王山[②] 佛寺的地产史，就可以清楚地证明这一过程。

阿育王寺营造于义熙元年(405)，它设立了"常住田"，[③] 常住田位于宝塔在农村地产中的建筑（塔墅）以东 15 里的地方。[④] 梁武帝诏令免除了该寺应交纳的粮食税（赋）和布匹杂税（调）。[⑤] 在普通年间(520—526)，有一位和尚积极从事田地的开发。另外还有一位叫作"济上人"的出家人，他继续为从事这种开发努力，划定了坡面的边界并调整了寺院田产的界限。但到了陈代(557—589)和隋代(590—617)，动乱频起，农田荒芜。在唐代初年，寺院缺少劳动力，一些青年牧羊人便利用田地一时无人看管的机会，而去偷盗庄稼。所以，寺院决定将其田界后撤到湖西，移动作为界标的小丘，以形成在耕田和附近牧场之间的"闲地"。[⑥]

一直到 7 世纪，寺院土地似乎仍然完全局限于高地上：附近的畜群和 6

---

① 农民家宅附近的那些小花园或小果园形成了家庭的一种世袭财产，但其面积从来也不是很辽阔的。例外情节反而证实一条普遍规律：它们都是自有的土地，完全可以世代相袭。因为种植树木、修建园圃这些经营，只能满足于利用一些大型耕种所遗弃的土地。

② 阿育王山位于四明市（今杭州湾以南的宁波）。有关本文所提供的资料，请参阅阿育王寺的两篇碑文，已刊布于《金石萃编》卷一〇八，8 页，和《芝园》前集卷中，《四明广利禅寺碑》。

③ "常住田"是指组成"常住"财产的田地。

④ 私人地产叫"墅"，在唐代时则更多地被称为"庄"，它们主要是以高坡地形成的。作为寺院地产，它们最后也吞并了平坦的土地。本文中所指的塔由晋安帝于 405 年所造。

⑤ 本文中所指租税特权，肯定是由梁武帝在 522 年为该寺赐额时所授予的。

⑥ 我们在《续世说》（《守山阁丛书》卷三，19 页）中，可以读到能够说明寺院田地和牧场连续性的一段轶事。在后晋(936—947)时代，当河东节度使刘知远（谢和耐先生误作刘远知——译者）还仅仅是黎民百姓的时候，曾为其人赘岳父晋阳（谢和耐先生误作"济阳"——译者）放牧马匹，他非法地侵犯僧田，被诸僧执而笞之。



世纪末土地重新变荒芜说明，寺院的资财在两个世纪期间，都来自对高坡地的耕耘。但是，到了唐代，阿育王寺的土地，又向平原地区扩张。这些土地阡陌纵横，互相连成了一片。到了宋代(960—1279)，它们就扩大到了海滨。

佛教僧众开发干旱土地并不局限于山西和甘肃的大面积土地。在由传统农业遗弃的山坡和丘陵(甚至是在大耕作区和在可以灌溉的冲积平原的中心)，都成了寺庙侵占附近耕地的基地之中心。

因此，这就是一个基本梗概。我们仍需要研究历史形态。

佛教对高坡地和崎岖不平地区的爱好可以用一整套汇集起来的原因解释：佛教道场都建筑在高山上，这种做法是由于中国在佛教传入之前一种悠久的传统才造成的；许多佛教道场取代了当地的巫教圣址。[①] 另外，立法和政治理论是反对剥夺良民(自由农民)财产的，对农民阶级的水浇田的保护，是统治阶级首当其冲的义务。但除此之外，还有更多的原因：开发贫瘠土地需要的资金、对工程的组织、耕牛和变工组。惟有国家、富裕的个人和寺院才可以考虑开发新土地。这种经济条件在僧祇户的历史上也出现过。

许多文献向我们揭示了由佛教机构和出家人从事的垦殖成绩。在寺院地产中，有许多土地既不是赏赐的，也不是购置的，而是用由僧伽及其和尚们，以其拥有的资本整治的。据文献记载，当昙摩密多(Dharmamitra)在424年之前来到敦煌时，共植椋树千棵和开园百亩。

在西域发掘到的许多寺庙籍帐，都生动地向我们介绍了这项开发工程，这种开发要求有灌溉工程和配备大量劳动力。开发工程委托给了某些"庄吏"，[②] 他们是在僧侣和常住庄中的人中选拔的：

出钱壹佰文，新庄口状，又请掏山水渠，乡源沽酒，供百姓用。付直岁僧

① 《高僧传》卷三，342页。

② 这里所提到的3次付款，是由主要管理人向庄中每年的直岁们交纳的。正是"直岁"负责上述开发的所有事务，他们常常利用自己远离寺院的方便，而以欺诈的办法致富。在富裕世俗人的庄中，这些管事们被称为"庄吏"。

幽涧。①

出钱壹佰捌拾文，西旧园，状，请两处掏渠，乡原沽酒，供百姓用。付直岁僧智真。②

价三百七十五文，西庄状，请营农及供来往，征催公客要用。付直岁僧善法、直岁僧法空。③

在各种高僧传中，我们不断发现记载“置田”或“庄”的地方，“置”字确实说明这里并不是指购买，而是指开发。

道英和尚于636年圆寂，他于大业九年(613)任其寺院中的“直岁”，原来曾与农民争夺土地。“晚，还蒲州(今山西省蒲州府)，住普济寺。置庄三所，麻、麦、粟田。皆在夏县东山深隐之处，不与俗争。”④ 这是一个典型的例证。普济寺的土地都位于山麓，与平坦地有一定距离，所以不可能在僧侣和农民之间出现争讼。

在765—785年间，道标和尚设六戒坛，以接受前来寻求受度为僧的人。由于他在10年间积累了许多缗钱(因出售度牒而得)，⑤ 所以他才为自己的寺院置田亩，每年可得1万斛。⑥

825年间，杭州龙兴寺的南操在该寺的和尚们中间征募，乃于众中率财，置田千顷，以给斋用。⑦

在大和年间(827—835，谢和耐先生作“太和”——译者)，主事僧清蕴为自己的寺院“置寺庄十二顷”(64公顷略多一些)。⑧

---

① 沙畹《斯坦因所发掘的汉文文书》第969号，第16行。据马伯乐认为(《斯坦因第3次中亚探险所获汉文文书》188页，第460号文书的考释)，本处所提到的寺院人破历(玛札尔塔克山地区)的时间为720—723年左右。

② 沙畹《斯坦因所发掘的汉文文书》第970号，第3—4行。

③ 《续高僧传》卷二五，654页。

④ 《续高僧传》卷二九，654页。

⑤ 有关出售度牒的情况，见前文。

⑥ 《宋高僧传》卷一五，《道标(740—823)和尚传》，803页。道标是杭州灵隐寺的和尚。

⑦ 《佛祖统纪》卷四二，384页。

⑧ 《宋高僧传》卷一六，《文举传》，808页。



每次当涉及到皇帝恩赐、私人布施和根据佛寺的同意而正当经营专卖时,成为寺院"常住"的地产,往往是一些崎岖不平的土地,或者是坎坷程度不太严重的地方。

无论如何,寺院都远离大面积耕作地,有时也互为毗邻。这些地产的典型特点之一,就是园圃在其中占有重要位置。

史籍中对佛寺购买土地的最早记载之一,见诸《释老志》。518—519年间,任城王澄上表请减少寺院的数目,重新分配其僧及财产。他指出:"其地若买得,券证听其转之。若官地盗作,即令还官。"① 这里不可能是指农民的土地,表章的作者可能会预见到,这些土地将来还会回归故主。当然,它们也属于同一道表章的下文中立即提到的官地。我们掌握有比较晚期的一份文契,其中所涉及到的是官地。在大中年(847—859)初,位于长安东北部的安国寺,在距其殿宇不远的地方买下了一座官庄:

> 安国寺
>
> 万年县(长安以东)浐川乡陈村安国寺,金口查所,估计价钱壹佰叁拾捌贯伍佰壹口文。舍叁拾玖间(谢和耐先生误作"拾玖间"——译者),杂树共肆拾玖根,地口亩玖分(谢和耐先生理解作口亩地,共分9块——译者)。庄居:东道并菜园,西李升和,南龙道,北至道。
>
> 牒前件庄,准勅出卖,勘案内□正词、状请。买价钱准数纳讫,其庄□巡交割分付,仍牯买人知,任便为主。口要有回改,一任货卖者奉使判。② □者准判牒知任为凭据者,故牒。

这份文件的签署者有:

> 判官内仆局承彭□

① 在中华帝国的疆域中,所有这些公共土地当时都由"庄宅使"(或"内庄宅使")管理,这种职务是由宦官们占据的。有关这个问题,见加藤繁于1920年在《东洋学报》第10卷,第10期(原文如此,应为第2期——译者)发表的文章。众所周知,宦官与和尚们保存着相当密切的关系。在宦官中间选择庄宅使之事,可能会部分地解释清楚京城地带的寺院地产面积之辽阔的原因。

② 这就是说,官吏们有权以国家的名义进行出售。



副使内府扃令赐绯□□刘行宜。[1]

如果向寺院出售或布施公共土地，不会遇到任何反对，如果本处所涉及到的产业中包括耕地，那是因为耕田肯定仅占很小的一部分。无论如何，他们不可能是耕耘此地的良民，而是官府的农奴或奴婢。在北魏时代，大家户都要求把这些地产交给寺院。

沙门统[2] 惠深于509年在一道表章中指出："然比日私造，动盈百数。或乘请公地，辄树私福；或启得造寺，限外广制。"[3]

事实上，皇帝以永久的名义而赐给寺院的土地，仅仅是本来就属于它们的土地；而农民土地的情况，却远非如此。对于富裕个人的情况，我们也可以这样讲。

到了7世纪末和8世纪初，把私人地产变作寺院财产的做法获得了相当可观的发展，以至于使玄宗皇帝在他登基时，便希望结束这种做法。先天元年(712)二月十四日的一道诏令，禁止王、公和品级低下的人物，主动陈请将私宅改作寺院，或把自己的庄园作为专院土地。[4] 这种做法至少在他临朝年间是坚持执行的。最晚是730年左右，又重新开始恢复这种做法了。它标志着玄宗宗教政策中的一大转折。[5] 我们掌握有该皇帝的御妹金仙长公主所奏呈的一道表章，她于表中要求把她的私有财产布施给寺院：

大唐开元十八年(730)，金仙长公主为奉圣上，赐大唐新旧译经四千余卷，充幽府苑阳县为石经本。又奏：范阳县东南五十里南埃村赵襄子淀中麦田、庄并果园一所及环山林麓。东接房南岭，南逼他山，西止白带山□，北限好大山分水界，并永充供给山门所用。又委禅师元法，岁岁通转一切经，上延宝永福慈王，下引怀生同攀觉树粤。

---

① 《金石萃编》卷一一四，1页。

② 有关"沙门统"一职，见《金石萃编》卷一一四，1页。

③ 《释老志》9页(这段文字不是引自惠深的表章，而是任城王澄的奏文——译者)。

④ 这道诏令载《唐会要》卷五〇。

⑤ 有关这一现象的另一种标志，见上文注。



> 开元二十八年(740)庚辰岁,朱明八日。前莫州吏部常选王守泰记。①

一些高级官吏,也如同皇家贵族的人一样,也把他们的私有财产布施给佛寺。这些慈善基金的目的,正是为了永远确保家庭信仰。

天宝末年,李澄曾把他的"家业"布施给了洛阳川北的慧林寺。他在此之前曾把自己在乡下的故居改造了一番,以建立该寺。② 759年,即乾元二年,王维及其弟王缙,由于母亡而要求在他们辋川的庄中建一座寺庙。③

> 大历二年(767),朝恩献通化门(长安东北,崇门之北),外赐庄为寺,以资章敬太后冥福,仍请以章敬为名,复加兴造,穷极壮丽。④

一篇碑文中,记载了把一块"山地"布施给四川一座寺院的事。碑文中具体记载说,布施这块土地是为了确保向诸杂龛像供养、确保千手千眼观音的供品,此地施予了惠峰和尚。如果其兄弟或其他亲属希望收回这块土地,那么施主就会诅咒他们早亡和男女皆无。他还解释说,自己之所以发愿布施这块地,那是由于它位于山石崖侧峻,荒芜日久,不堪佃食。如果在将来,某一人针对这块土地而"书障"(即收回),那么施主就会诅咒其家人患"大风疮病,无药可治"。⑤本处应该是作为这一布施的证据而镌石的。这篇金石文最后写道:"永泰元年(765)三月一日,施地人周奴",再接着是8名证人的名字。⑥

当文献中明确地描述社会上层阶级私有地产的时候,我又发现,种植粮食的土地只占全部土地面积的一小部分。我仅举一个人所共知的例证以作说明,王缙、王维兄弟在辋川的庄园,主要包括一个用以消遣娱乐的大花园、树丛、园圃

① 《金石萃编》卷八三,7页。此文已由马伯乐先生在其《历史论文集》17页中发表。
② 《宋高僧传》卷二〇,389页(应为839页——译者),《圆观和尚传》。
③ 《佛祖统纪》卷四〇,376页。
④ 《旧唐书》卷一八四,《鱼朝恩传》。
⑤ 使用祈神降祸的诅咒来对付那些诈抢者,这似乎是在慈善事业的布施文书中的惯用方法。参阅仁井田陞在《唐家法律文书的研究》214和217页发表的文书。
⑥ 《金石苑》卷二。该碑文已由仁井田陞在上引著作215—216页中发表。

等。“庄”字的本意就是“私人庄园”，[①] 我们发现在唐代经常使用此词。“墅”、“别墅”、“别业”等名词不适宜指大规模耕作土地。如果说这些庄园在历史上互相兼并，被纳入了一些规模更大的庄园（尤其是在唐代），那么这也是晚期的发展事实了。但这些私有地产原来并不是从农民的土地中强夺豪取的。庄园中的多种经营方式（花园、果园、竹园、森林），使我们看到了与平坦地相差甚殊的一番风景。寺院地产即属此类。在清禅寺和尚慧胄（559—627）的传记中，共提到了以下财产：“竹树森繁，园圃周边，水陆庄田，仓廪碾硙，库藏盈满。”[②]

在寺院的所有地产中，惟有田园才肯定是最为赚钱的经营。[③] 但是如果文献中很少谈到财产的其他来源，那么有一些来源则是不可忽视的，这就是森林、竹园，尤其是牧场。畜群要与平坦土地保持一定距离，我们在寺院的地产中会经常发现畜群。

8世纪初，拾得于国清寺“寺庄牧牛，歌咏呼天。当其寺僧布萨（uposadha）时，拾得驱牛至。僧集堂前，倚门抚掌。大笑曰：‘悠悠者聚头！’时持律（vinayadnara）、首座咄曰：‘风人，何以喧碍说戒？’拾得曰：‘我不放牛也。此群牛者，多是此寺知僧事人也。’拾得各呼亡僧法号，牛各应声而过。举众错愕”。[④]

在起源于中国的佛教文献中，提到过畜牧业的地方也是不乏其例的，寺院中应该是几乎随时都有一些牲畜，在那些荒地中进行放牧。其中包括用作耕田和运输的牛，在甘肃还有一些用来制造毡毯的绵羊。

在8世纪时，国家赐给了陕西省和甘肃省寺庙大量的牧场地，我们可以认为所有这些土地并没有完全被耕种，而是经常保留了自己古老的用途。

---

① 有关“庄”、“庄园”和“庄田”的意义问题，曾多次引起争论，特别是在日本学者们之间展开论战。请参阅加藤繁于《东洋学报》第7卷，315—338页，和玉井是博于1922年8月在《史学杂志》第33卷中，第8期中发表的文章。同样也请参阅阿居恩诺埃（Ch. Hacuenauer）《论“庄”的意义及其可能的起源》，载《日本佛教学会论集》第3卷，315—321页。马伯乐在《历史论文集》171页以下恰如其分地强调了这一问题的法律形态，他认为“庄”可以逃避所有限制财产交易的强制手段，这是可以世袭的产权。

② 《续高僧传》卷二九，697页。

③ 在845年没收寺院财产的时候，文献中仅仅指出了“良田”的面积，而属于佛寺土地的全部面积则要辽阔得多。在12世纪时，耕田仅代表某些地区寺院所占有的山地的一半或四分之一。

④ 《宋高僧传》卷一九，832页。



在宝应年间(762),"闲"(马圈)和"厩"[①](马坊)的土地,"旋以给贫民及军吏,间又赐佛寺、道馆几千顷"[②](5400顷的数倍)。

中国的西北地区以及中国在西域设置的都护府,都是一些牧区。这些地区的寺庙有时也拥有军马。在吐鲁番地区发现的一卷文书,即可以证明这一论断。

柳中县为申
七级寺:十六匹。
一匹白草十八岁(柳中县大印);
一匹紫玉面草二岁,　　一匹;
一匹乌草二岁,　　一匹赤;
一匹乌草二岁,　　一匹赤。
西塔寺:七匹。
一匹白草六岁,　　一匹□……
一匹乌草九岁,　　一匹……
一匹□□□岁。[③]

如果说敦煌的寺院拥有一些水浇地,那么它们在离自己的佛堂很远的地方,也有一些牧场和畜群。事实上,在占据了河谷的一些可耕地的狭窄范围以外,还存在有辽阔的半沙漠地带,在那里放牧军队和佛寺的畜群。敦煌寺院饲养的主要是羊群,并交由一些经常是出身于胡族的牧羊人看放。有些牲畜是由信徒们布施给寺院的。公元944年,敦煌净土寺有总数为121只绵羊的羊群:

甲辰三月二十四日,就宜秋邓家庄上见分付牧羊人贺保定:白羯羊大小叁拾柒口、母羊肆拾壹口、羖海羯羊陆口、羖母羊玖口、羖羔口四个、白羔以羔子拾伍个、母羔子九个。

---

① 当时的牧业中心都分布在陕西和甘肃省。

② 《新唐书》卷五〇;戴何都译文,载《百官志和兵志》译注本901页。

③ 马伯乐《斯坦因第3次西域探险所获汉文文书》,第311号文书,载148页。这卷文书告诉我们,属于西域佛寺的马匹都由世俗政权统计。

敦煌寺院中的情况却相反,那里的马匹很少。在敦煌发现的寺院帐目中,对马匹的记载较为罕见。伯希和敦煌汉文写本P.3165号背面记载有:付马倌麦三斗。



牧羊人：贺保定。①

作为寺院养活自己的报酬，牧羊人要把羊毛、绵羊酸奶干酪、少量的奶子酒或类似的发酵甜酒（苏）送给寺院。② 下面就是敦煌净土寺籍帐中向我们提供的有关饲养绵羊的几项开销。

“麴贰粘，前蚪羊毛用”（930 年提到两次）；

“面…… 取乳铬用”；

“查两饼两件付牧羊人喂瘦羊用”。③

此外还有：

“豆八斗与牧羊喂瘦羊用”；

“戊辛年（938）十一月，粟面叁硕、连麸面两硕、白面六斗，与牧人木阿竹子粮用”；

“豆七硕，牧羊人粮用”。④

一顶粟面于五月二十二日支付牧羊人作为工钱。⑤

在劳动力的类别与经营方式之间，存在有普遍的一致性。寺院自己占有的未开垦的处女地和丘陵山坡庄园，常常是由奴婢们耕耘的地产。但是，占用已久的水浇田，却由寺院附庸耕种，它们并不是完全依附于僧众。当然，那些被用于僧伽服务的农民与和尚，都要丧失自己的部分自由权，因为把他们与僧伽联系起来的关系具有世袭性的特点，他们实际上都是一些农奴。但是，“奴婢”和“家人”当然又形成了另一个完全不同的附庸阶级。这个阶级甚至与佃农阶级也有别，后者受契约的保护而不受其主人专横而又任意的欺压。“奴婢”形成了一种商业性财产，可以用作各种目的：

寺足净人（这是有关佛教戒律的经文中所使用的一个术语），无可役者，

---

① 巴黎国立图书馆所藏伯希和敦煌汉文写本 P.3234 号，21 页背面。

② 例如，伯希和敦煌汉文写本 P.2049 号，14 页背面所提到，牧羊人交来二升“苏”。

③ 伯希和敦煌写本 P.2049 号。

④ 伯希和敦煌写本 P.2032 号。

⑤ 伯希和敦煌写本 P.2040 号。



乃选取二十头,[1] 令学鼓舞。每至节日,设乐像前,四远同观,以为欣庆。[2]

在寺院中,奴婢们的主要作用似乎曾是"洒扫",也就是从事寺院殿堂内部各种最为低贱的活计。但是,他们偶尔也根据特别命令,而去耕种田地和园圃。在春耕和秋收大忙期间,当必需大量劳动力的时候,便把他们派向大面积耕作地以助农户。所以根据昙曜的请表,由官府奴婢和囚犯而形成的"佛图户",都被派去从事建筑徭役,但同时又规定每年必须用他们"营田"和"输粟"。[3] 在对这些奴婢户的称呼"佛图户"一名中,"佛图"一词肯定是指僧伽中的建筑,[4] 根据通行规则来看,奴婢们要长期为自己的主子在起居处服务,否则就是在附近的牧场中使用他们。他们也很可能耕种殿堂附近的,也就是在寺院院内的园圃。

在敦煌净土寺的帐目中,记载了寺院的各种附庸。其中有的叫作"园子",我们肯定应该把这一名词理解作"园丁";对于其他人的称呼,则比较令人费解:"恩子。"[5] 此处很可能是指奴婢和家人两个阶级,因为寺院很注意向他们提供食物。

其中一种帐目中指出:"麦壹硕,正月与园子用。"

---

① 本处所用的量词是"头"(它是指牲畜的量词),这就完全可以证明本文中之所指绝非良民。

② 《续高僧传》卷二九,697页,7世纪初的清禅寺慧胄和尚的传记。

③ 根据其用法来看,"营田"一词似乎是特指春耕。要求奴婢们纳税的说法似乎是不真实的。"输粟"二字与魏鲁男的译法(同上引书,147页)大相径庭,可能仅仅是意味着将粮食收成入仓。

④ 魏鲁男对"佛图户"的翻译是"佛塔中的住户",这种翻法不会使人感到奇怪。各种辞典中对"佛图"一词作出了三种解释:一,"佛陀"(Boudha)的另一种译法;二,窣堵波或佛塔(stūpa)一词的译法;三,推而广之,指整个寺院。其中第二种解释最为不合适。"三宝"(佛、法、僧)实际上各自都有具体意义,佛是由僧院和其中的佛像所代表的。然而,佛图户原则上恰恰是用于维护殿宇的建筑。同时使用"佛图户"与"僧祇户",是一种完全可以预料的做法,如果需要补充其他例证的话,请参阅上文所引《十诵律》中的一段文字。

⑤ 人们有时把施田分为3类:"敬田",它由佛陀、上人和僧伽所代表;"恩田",它由两类佛教大师〔即乌波陀耶(upadhyāyā,意为和尚)和阿阇梨(ācārya,意为轨范师)〕和父母所代表;最后是"悲田",它是由病人所组成的。因为在中国,"敬田"和"悲田"两个术语有时也指其收人具有特殊用途的耕田。我们可以认为"恩田"的情况也基本如此。在此情况下,"恩子"可能是指那些用于耕种维持寺院中最高法师与和尚们开销的土地的附庸。但这仅是一种猜测,应该承认,"恩田"的用法并不常见。

“麦两硕伍斟,后件与园子充春秋粮用”。①

“麦一驮,付园子秋用粮。麦两硕,恩子秋粮用……”。

“麦两硕、粟两硕,付恩子冬粮用”。②

当把奴婢们带到寺外劳动时,不会不加监视地让他们自由活动,完全如同在西域发现下面一卷文书所证明的那样:③

护国寺□□□□外巡僧大盲,先果□□□多少等。右帖至仰岭,前件家人,④ 刈草叁日。留一人浇田,余人尽将去,不得妄作事故。违,必宜科决。八月廿七日帖。

都维那僧惠达,

上座僧惠□,

寺主僧惠云。

寺院中的奴婢是如何招募的呢?

我们知道,佛图户是在死囚和徒刑犯中征募的,或者是在官奴中选择的。在北魏时代,有一种惯用的做法,那就是赦免罪犯,以把他们送往佛寺中去。正是这种做法,方可解释佛图户的创立,世俗政权也因而丧失了从事公共工程所需要的劳动力(判处死刑的情况例外),但相反它却获得了佛教势力的保护。同样一种做法也流行于印度,它可以作为例证而被借鉴。在律藏部经文所保留下来的传统故事之一中,记载了频婆娑罗(Bimbisāra)国王是如何向佛教僧众布施的,除了布施田宅之外,同时还赐予了500名罪该万死的强盗。⑤ 很可能是流行于西域的类似习惯,也影响了北魏的历代君主,他们始终关心遵守佛教传统。杨衔之介绍说,于阗国王曾调拨400多户人家为一大佛寺服务,从事“洒扫”。⑥

---

① 伯希和敦煌汉文写本 P.2049 号,931 年。

② 伯希和敦煌写本 P.2032 号。

③ 《古代于阗考》附录 A,汉文文书第 16 号(从丹丹乌利克获得的文书残卷)。

④ “家人”是指奴婢的一个通用名称。

⑤ 《十诵律》卷三四,250—251 页。

⑥ 《洛阳伽蓝记》卷五,1018 页。

承明元年(476)冬十月"辛未,舆驾幸建明佛寺,大宥罪人"。[①] 同一年六月,先帝显祖驾崩。冢本善隆先生提出假设(具有一定的可能性),高祖曾前往建明寺,以在那里为其父举行殡葬仪礼。他利用这一机会而宣布释放罪犯。我们完全有理由相信,这些罪犯被改造成了寺院奴婢。[②]

在梁代,某些寺院作为布施物而获得了"部曲",[③] 以在其田地中使用。

《张孝秀传》中指出:[④] "顷之,遂去职归山,居于东林寺。有田数十顷,部曲数百人,率以力田,尽供山众,远近归慕,赴之如市。"

因为土地和奴婢都是来自布施或购买,所以杜牧在845年佛教法难之后曾指出:[⑤] "铢积粒聚,以至于富……得财买大第、豪奴,如公侯家。大吏有权力,能开库取公钱,缘意恣为。"

但是,和尚们似乎主要是通过牧业而获得了充足的奴役劳动力,特别是在6世纪时更为如此。当青年奴婢达到了所要求的年龄时,只对他们举行一般性的受戒仪式:这是使他们最终摆脱皇权和私人要求的手段。

北魏灵太后517年的一道懿旨指出:[⑥] "自今奴婢悉不听出家,诸王及亲贵,亦不得辄启请。有犯者,以违旨论。其僧尼辄度他人奴婢者,亦移五百里外为僧。僧尼多养亲识及他人奴婢子,年大私度为弟子,自今断之。有犯还俗,被养者归本等。"[⑦]

---

① 《魏书》卷七上。

② 见冢本善隆有关僧祇户的论文。在魏代还有这一做法的另一例证:"大和元年二月,幸永宁寺设斋,赦死罪囚。"(《释老志》7页)

③ 这个附庸阶级出现于三国时代。"部曲"是作为家人和私兵而使用的,他们是由皇帝恩赐各大官僚的。这都是一些私人附庸,他们享有相对的自由权,但不能离开主人,而且世袭性地属于同一家庭。

道宣在《量处轻重义》845页中共区别出了3种守僧伽蓝人:一,施力供给;二,部曲和客女;三,奴婢贱隶。道宣指出:"已前二件,虽良贱乃分,而系不系别。前条施力有二种人,若能给尽形,随僧处分;若能给尽形,前僧既终,后情自改。""部曲"介乎于良仆和奴婢之间。

④ 《梁书》卷五一,9页,《张孝秀传》。

⑤ 杜牧《樊川文集》卷一〇,8页。

⑥ 《释老志》8页。

⑦ 律藏禁止度奴婢为僧。参阅《大品经》(Mahāvagga)第1卷,47页,载《东方宗教手册》第13卷,199页。我们感到奇怪的是,灵太后没有参照这一条。如果奴婢不能受度,那并不是其低贱的出身妨碍进入佛门,而是由于他们属于一位主人,所以受度要求提前放良。由于一些类似的原因,那些欠债人也不能受戒。见《摩诃僧祇律》卷二四,420页。



侵吞农民的土地

在唐代，大户和寺院以相同的做法同时扩大他们的地产。这就是在大面积耕作的土地上，逐渐侵吞私人庄园。但是，这种经济发展也导致了在思想和法律观念方面的一种变化。那些禁止出售农民土地的诏令，从7世纪初叶起就越来越频繁了，它们禁止的仅仅是现行的做法。我们无疑不应该把这些诏令看作是对一条普遍规则的肯定，这条规则对于所有时代都是有效的，但却是社会关系的一种深刻变化的标志。

> 初，永徽中禁买卖世业、口分田。其后豪富兼并，贫者失，于是诏买者还而罚之。①

735年的一道诏令指出：②“天下百姓口分、永业田颇有处分，不许买卖、典帖。如闻，尚未能断。”

一个新的社会阶级出现了，而且得到了很快的发展，这就是一个农业工人阶级（佃农）。据陆贽认为，到了8世纪末，耕种分配土地的良民家庭，仅占全部人口的4%—5%。③ 杨炎在780年的奏疏中，也恰好提供了同一数字。④

在所使用的财产中，耕地倾向于变成一种个人所有的财产：若无这种法律的发展，7世纪和8世纪之间出现的广泛的经济革命，就不可能会出现。对于法律观念的这种变化，我们掌握有一种可靠的资料：780年，杨炎的改革不是根据户来承担农业税，而是根据耕田面积（亩）来计算。⑤

既然上层阶级的成员，自汉代以来，就拥有他们自己的土地，他们可以自己

---

① 《新唐书》卷五一，《食货志》。
② 《册府元龟》卷四九五，开元二十三年九月的诏令。
③ 参阅马伯乐《历史论文集》177页。
④ 《旧唐书》卷一一八，《杨炎传》。
⑤ 马伯乐同上引书，177—178页。马伯乐特别强调了这种改革趋向于“承认事态的新面貌”。我们可以从中看得更多一些，因为从一种私法的形式过渡到一种真正的法律的形式，这本身就是一桩重大事件。



做主出卖、赠送或遗传给后代。从农民土地被导入交易的范畴这一现象中,我们便可以看到这第一种占有土地方式的发展。我们在唐代所发现的实际上也正是这种发展。

天宝十一年(752)的一道诏书指出:①"闻王、公、百官及富豪之家,比置庄田,恣行吞并,莫惧章程。借荒者,皆有熟田,因之侵夺。置牧者,惟指②山谷,不限多少。爰及口分、永业,违法卖买。或改籍书,或云典贴,致令百姓,无处安置。乃别停客户,使其佃食。既夺居人之业,实生浮惰之端。远近皆然,因循亦久。"

寺庙也购买农民的土地。我们在敦煌净土寺的帐目中发现了以下资料:

> 麦二十硕,粟二十硕,买罗家土地价用。③

这些耕田也是通过慈善布施而获得的,这种布施事实上可能包含着商业活动:

睿宗皇帝(710—711)的一道诏令指出:"寺观广占田地,及人碾硙侵损百姓,宜令本州长官检括,依令式。以外及官人、百姓将庄、田、宅、舍布施者,在京并令,司农即收;外州给贫下课户。"④

因此,对于欠债农民来说,这些布施物可能是清偿债务的一种实际做法;对于上层阶级的那些人来说,每当这些土地变作寺院财产,进而享受一种免税权的时候,这又成了使他们的财产免受损失的一种手段。

宋代的一篇文献说明,布施或出售土地是同时实施的:

> 司农寺言:"州县百姓多舍施、典卖田宅与寺观,假托官司姓名,欲令所属。"⑤

从唐到宋,皇家的政策没有变化,其目的首先在于保护农民的土地。公元

---

① 《册府元龟》卷四九五。

② 这是政治语言中的一个词。参阅下文中的另一篇文献,此字也于其中出现,其意义也是不容置疑的。马伯乐在上引著作175页中,采纳了此字的本义:"用手指头来指。"

③ 伯希和敦煌汉文写本P.2032号。

④ 《全唐文》卷一九,3页。

⑤ 《续资治通鉴长编》卷二六二,熙宁八年。我们应该相信,官吏们与农民们的情况正好相反,前者在这个时代允许向寺院布施或出售他们的私人地产。



1111 年一位官吏的一道表章指出：根据"私荒田法"，允许向寺院道观出租荒田。但许多人都把肥沃的良田说成是荒田，国家对此则视而不见。或者是在一次旱涝灾害之后，农民的土地则处于无人耕种的状态。一旦停止人工耕作之后，这些良田便会荒芜。寺院便乘机攫取这些田地，它们从此再也不退还给农民了。为这种行动最终付出代价的仍是农民。①

但是，寺院似乎主要是以间接的方式，通过出家人自己的媒介作用，才可以扩大其地产：② 僧侣们的不动产通过赠送或遗赠，而最终总会成为公共财产。

在 9—10 世纪（对于本文所涉及到的敦煌文书，我们是根据普遍承认的规则而确定其时间的）的敦煌，没有任何出家人不拥有耕地，或者常常是由于土地过份分散，他们也有许多块孤立的土地。一卷敦煌写本的小段残卷，③ 记载了这些私人土地，这是一位和尚以及那些和他一起生活的人收入的来源。和他一起生活的人包括他的弟子，甚至还可能包括其妻子和儿子们，因为其中的某些僧侣们已结婚：

> 行僧光运□□□菜地十五亩。
> 解渠四亩，并在道真佃④ ……⑤
> 新修城北东支菜地七亩，见在。

---

① 《宋会要辑稿》所载政和元年七月十日的一道表章，已由冢本善隆在 1930 年于《东洋史论丛》中所引用。参阅元代濮州（今安徽省）知州的上疏，此奏文已由拉切聂夫斯基（Ratchnevsky）在《元典章》导论中所引用："窃见江淮之间，兵革之时，人民流离，抛下田土屋宇，俱为他人所有，或原是同庄邻里、亲戚、故旧，互相占据。平定之后，未复业者，或狂妄之徒，诬言之曰，某家子孙、人家亲戚，执把亡宋旧契，或典或当文凭，难辨真伪。"这些假地主在把他们假想的土地布施给寺院的时候，自己便会受到庇护。

② 对于寺院所获得的（购买或垦准）那些位于高坡或丘陵地带的土地来说，这种论断当时就已经是正确的了。

③ 伯希和敦煌汉文写本 P.3947 号背面。该文书有一部分是用淡淡的朱笔写的，相当难以释读。

④ 麦或粟的耕地与其他耕地（园圃等）之间的区别一直维持下来了。

⑤ 总数为 13 公亩半。光运在界渠附近获得了一块口分田。因此，分配土地的做法，在敦煌地区一直持续到这个时代，但我们将于下文指出，"口分田"已经很有限了。

行金□观进菜地四亩，见在其真佃。

维明菜田菜地十亩，见道义佃。

戒□观进渠地十五亩。

这些私人土地是由世俗人耕种的。和尚们在一年内都要雇佣佃农：

乙酉年（肯定为865或925年）二月十二日，乾元寺僧宝香，为少人力，遂雇百姓邓忤子捌个月。每月断作雇价麦粟一驮。[①] 内麦地叁亩、粟地肆亩，其他折柒个月，余残月取勿。春依长袖一、并襴裤一罱、皮鞋一量。从雇已后，便须逐月逐日驱驱入作，不得抛却作坊。如若忙月抛一日，勒勿五斗；闲月抛一日，勒勿壹斗。忤子手中所把，陇具一勿已上，忽然路上遗失，田平上睡卧，明明不与主人，失却一仰庄舍，□人祗当。如若有病患者，许五百将里，余等价节下以许休悔。如果……两对共面。

乡竹子（花押）

乡清子（花押）[②]

另外，从8世纪起，出家人的这种私人财产是受皇家法律正式承认的：合法僧侣有权以终身的名义，并且和农民一样，获得在大面积耕作土地上的一份土地。但是，他们所获得的那一份非常少。所以，若出家人再具有世俗人所没有的收入来源，则是很正常的了，他们的财产一直比较少。如果说敦煌文书证实了这种官方做法的长期性，那也不是不可能的，至少某些土地在9—10世纪仍保留分配土地的名称。

允许合法和尚们占有口分田（分给个人的土地）的诏令，同时也限制了（肯定仅仅是在理论上）属于僧伽的那种被称为“常住”的土地面积：“开元十年（722）正月二十三日，敕祠部：天下寺观田，宜准法据僧、尼、道士合给数外，一切管收，给

① 在伯希和敦煌汉文写本中，还有其他一些有关雇佣的合同，如伯希和敦煌汉文写本P.2249号背面、3964号、5008号和5522号第4页背面。在价似乎是每月8斗7升（约为50公升左右）粮食。有时候，如同本文一样，其价格论“驮”，一驮似乎相当于87升左右。

② 伯希和敦煌写本P.3094号背面（误，应为伯希和敦煌写本P.2415号背面——译者），已由那波利贞发表于《支那佛教学史学》第2卷，第1期中。



贫下欠田丁。[1] 其寺观常住田,听以僧、尼、道士、女冠退田充。一百人以上,不得过十顷(54公顷);[2] 五十人以上,不得过七顷(38公顷);五十人以下,不得过五顷(20公顷)。"[3]

《大唐六典》具体解释了分给出家人那份土地的多寡:[4]

> 凡道士给田三十亩,女冠二十亩,僧尼亦如之。

其他史料又指出,只有那些受过基本教育的出家人,才能分配到一份土地。[5]

所以,我们发现,从理论上来说,僧伽所拥有的土地,比出家人的土地面积之和要少:对于一座具有中等规模的和居有40名和尚的寺院,属于"常住"的土地仅约有27公顷左右,而僧侣们则以个人的名义占有65公顷之多的土地。法律肯定仅仅批准既成事实,唐代出家人个人的地产至少与用于公共用途和法事的土地的面积一样辽阔。然而,法律所确定的数字仍非常微不足道。我们不应忘记,当出家人在沙汰措施之后还俗(重过农民生活),那么用以维持其生活的耕地面积,就要大大超过法律按照出家人而分配给他们的30或20亩之额。[6]

无论如何,我们可以肯定,这种允许出家人在农民土地中定居的法律,为许多流弊打开了通道,最终促进了寺院对留给农民阶级的土地的独占。

寺院对农业人口所施加的经济压力,在唐代得到了加强。它对于僧侣地产的增长,肯定起了比过去任何时候都更为显著的作用。在敦煌所发现的文书,可以使我们如实地了解到中国史学家们仅仅使人产生一丝怀疑的问题。在敦煌发

① 前面一段文字肯定是指出家人的私有土地,因为紧接着下面的措施涉及到了僧伽的土地。"宜准法"一词是暗示在此之前所采取的措施,我们在《大唐六典》卷三,10页即可见到。

② 事实上,大寺院土地的面积始终都很辽阔,约有20—50顷。

③ 《唐会要》卷五九,"祠部员外郎"条。

④ 《大唐六典》卷三,"郎中员外郎"条。

⑤ 参阅《白氏六帖事类集》卷二六:"道士受《老子经》以上,道士给田三十亩。僧尼受具足戒准此。"《摩诃僧祇律》卷中在"僧主秩俸"一节中指出:"又唐祠部格,道士通二篇,给田三十亩;僧通经业,准上给田也。"

⑥ 如果把"常住"土地和私人土地加在一起,那么所有出家人就可以达到平均占有约50亩左右的土地。



现的大量借贷契约、雇佣契约和以不动产作质契约，都会使人联想到农民阶级陷入越来越深的和不可挽救的债务之中。

那些无力填还债务的农民，① 就使自己家庭的某些成员受雇为佃，或者是把自己的一部分土地送给他们的债权人作质，一直到彻底偿还清为止。

敦煌一份契约指出：

癸卯年(可能为838)十月廿八日，慈惠乡百姓，吴庆顺兄弟三人商拟，为家中贫乏，欠债广深，今将庆顺己身典在龙兴寺索僧政家。见取麦壹拾硕，黄麻壹硕陆升，淮麦叁硕贰斗，又取粟玖硕。更无交加。自取物后，人无雇价，物无利头。便任索家驱驰。比至还得物日，不许左右。或若到家，被恶人拘卷、盗窃他人牛羊园菜麦粟，一仰庆顺祇当，不干主人之事。或若兄弟相争，延引抛功，便同雇人逐日加物叁斗。如若主人不在，所有农(具)遗失，亦仰庆顺填倍。或疮出病死，其物本在，仰二弟填还。两共面对，商量为定。

恐人无信。故立此契，用为后凭。

又麦壹硕，粟二斗。恐人不信，押字为凭。叔吴佛婢。

只(质)典兄吴庆顺(押)

同取物口承弟吴万昇(押)

同取物口承弟吴庆信(押)

口承见人房叔吴佛婢(押)

见人安寺主　　　　(押)②

天福柒年(907)丁卯岁三月十一日，洪池乡百姓高加盈，先实欠僧愿济麦两硕、粟壹硕，填还不办。今将宋渠下界地伍亩与僧愿济，二年佃种。充为物价。③ 其地内所□□□官府地子、④ 柴草等仰地主，富当不□种地人

① 其利息到了秋收之末始终会高达所指额的半数。

② 见伯希和敦煌汉文写本P.3150号，由那波利贞发表于《支那佛教史学》第2卷，第4期上。

③ 我们通过本契约所提供的数字便可以看到，哪些是敦煌土地的主要产品。借3硕过一年就会生一硕半的利息，而在两年间净利则可达3硕。愿济只能以5亩地所收的6硕来偿还，这样算来每亩的年产量约为5斛多一些。这是唐代的亩产平均数。参阅白乐日在《东方语言研究中心学报》第34卷，52页中的解释。

④ 对于"地子"一词，我不知道应该如何正确地翻译，但很明显，它是指"地产"的。



之事,□□或有识认称为地主者,一仰加盈好地五亩慈存地□,两共对。(以下残缺)[1]

日本的历史可以在此问题上向我们提供一种反证。那里庄园的发展经历了一种基本与中国相同的历程。赤泽先生[2] 把日文"庄"(shō)的起源追溯到了8世纪,在近一个世纪之后,此词也传入了中国,同样用以指私人地产。"庄"原来是指在荒地(肯定也是丘陵地区)所获得一些面积不太辽阔的土地。但日本的"庄"作为一种机构只是从10世纪起才正式得到了确认,当时国家向其中的某些"庄"颁发了免除它们所有杂税的契据。这些具有特权的庄园在历史发展中吞并附近那些性质和地位各不同的土地。所以各块土地的法律地位远非一致,实际上可以指租来的或最终出售的土地。在以后的岁月中所发生的各次分配和契约使得各个庄园的历史变得异常复杂了。赤泽先生作为例证而研究了位于京都以南五十英里的高野山佛寺的不动产史。该寺于816年由弘法大师所建,当时高野寺仅有一个小庄,在六十年之后,仍只有四公顷稍多一些的土地。从这一最早核心开始,逐渐增补了其他一些土地,后者或为购买,或为是由皇家、贵族和富户布施所得。到了12世纪末,所有这些土地都被免除了各种杂税,其中有一些甚至被免除了主要的税。但除了对国家的这种免税权之外,庄园的转让和各块土地内部课税的规章,寺院对他们所施加的控制具有明显的变化。然而,我们可以区别出土地的两种主要类型:作为布施物而从皇帝和宦官处所获得的土地,以及来自普通百姓中的土地。对于前者,寺院可以自由地占有;对于后者,情况则大不相同,后者的故主仍可保留对它施加某种束缚,并拥有某些权力。寺院在数世纪中所作出的努力,趋向于使用那些不享受税务豁免权的地块,或者是将那些仍部分处于私人占有下的土地变成寺院自己所拥有的一种土地,后者被免除了各种税。

在那些使寺院最终收回操纵已部分脱离了它控制的土地的各种做法中,有两种手段值得一提。

---

① 伯希和敦煌写本P.3214号背面,已由那波利贞发表在《佛教史学论丛》中。

② 赤泽《中世纪日本寺院庄的生活》,载《美国历史学会报告》(1916年),第10卷,313—342页。



从13世纪下半叶开始,和尚们各自坚持购买或租典世俗人的土地,以"为了今世的平安和来世的幸福",或者是"为了消除前世、今世和来世的罪孽"。①

另外,一些生活在凡世间和被称为"入道"② 的和尚向与他们保持关系的寺院交纳自己产品的捐税。有时,高野寺的某些出家人也是他们所居住土地的主人,甚至把他们的部分收成奉献给寺院。这些个人地产师徒相传,在和尚们之间流通,最后由其中之一僧购买,再将此布施给寺院。高野寺鼓励本寺的和尚们谋求获得土地,并且在杂税方面对他们保留一种特别照顾的条例。这样一来,寺院比在把土地交由世俗人耕种的情况下,更可以确保收回土地税。

笼统地讲,这些资料与9—10世纪的敦煌写本向我们提供的资料,互相吻合。稍为晚期的一些日本现象与中国现象也彼此互为呼应。无论如何,我们要谨慎,不要忘记由和尚们本身所起的作用:寺院正是通过他们才得以扩大自己的庄园。我还将于下文指出,土地交易中宗教因素的影响。布施有时又完全是变相的出售,那些为三宝而出让自己土地的人,可以自认为是从事建福业,即使是由于贫困而迫使他们这样作也罢。僧伽和出家人的思想权威,肯定也促进了土地的兼并。所以,佛教僧伽拥有一张王牌,而这正是世俗大家户所缺少的。

中国寺院以及大家户、皇家贵族和大官吏们的地产,都属于同一类型:菜园、果圃、森林、牧场,都于其中占有在农民经济中前所未有的地位,因为后者的基础是种植粮食和豆类。我们已经看到,中国社会史把耕地分成了这样的两大类,它取代了技术和地形学。比本文所研究的时间较晚的一个时代提供的资料,确实也强调指出了这个问题;在12或13世纪初叶,福州的寺庙中共占有17%的耕田和33%的山地;在今之浙江省,它们仅占有3%的耕地和13%的山地。③ 但是,从全局考虑来看,正是佛寺对农民土地和耕田的控制,才产生最大的社会和经济成益。我们是否可以举出一个数字呢? 我们可能有希望掌握全面资料的惟一时

---

① 某些宗教原因完全可以为商业活动辩护。

② 此词在中国北魏时代就已经出现了,而且也正具这一特殊意义。参阅《释老志》7页。有关"百姓僧"的问题,上文业已论述过。

③ 青山定雄《宋元时代的地方志中记载的社会经济史料》,载《东洋学报》,1938年,第25卷,第2期,119—138页。顺便提一下,在近代,中国内地仅有占全部面积27%的耕地。



代,是9世纪中叶大规模毁佛的时代。在这个时代,帝国政权没收了佛寺的大部分财产。但是,史籍中所提供的资料相当笼统。文献中指出:[1]"良田数千万顷。"在各种史料中,惟有《唐会要》[2]提供了一个具体数字,但却是根本不可能的:4000万顷地。我们知道,在玄宗执政末年,也就是8世纪中叶,中国耕地的全部面积不超过1400万顷。[3]

我们掌握有某些寺院所拥有土地面积的部分零散资料。对于本论著中来说,文献可以向我们提供的资料似乎说明,寺院的耕田常常是在10—40顷之间,但也有少数偶尔达到50顷。722年的法律(它肯定仅仅是一纸空文)强行作出了如下限制:根据寺院的规模大小不同,而可以分别占有10、7或5顷田地。它是指实际上始终要被超过的最低数字,我们根据通过其他地方所掌握的资料,便可以毫不犹豫地将此数加倍。

在敦煌,我们仅掌握有一些地租数字,地税很可能是全部收成的五成。[4]一本寺院籍帐中表列了位于渠畔的"厨田"收入。[5]但令人遗憾的是此表已残缺不全。总数多达60硕,即全部产量为120硕之多。如果我们承认亩产0.5硕,[6]这里所涉及到的土地至少要多达2.5顷。但其中还可能有其他的土地。

下面就是农户向敦煌净土寺所提供的"课"或"税"(以"硕"为单位)。详见下表。

---

① 《旧唐书》卷一八上,会昌五年;杜牧《樊川文集》卷一〇,《四部丛刊》本,8页;《佛祖统纪》卷四二,387页。

② 《唐会要》卷四七,17页。

③ 《通鉴》卷二,8页;《文献通考》卷三,2页。这1400万顷耕地合7560万公顷。近来,人们发现中国共有8500万公顷耕田。这一面积始终没有多大变化。相反,现代的收成要比唐代高得多,因为一个成人仅耕作4.5公亩,即合唐代的8.5亩;而我们应该承认在8世纪时每人平均30亩地(有关750年中国人口的总数,见上引别林斯坦书)。据白乐日认为(《东方语言研究中心学报》第34卷,52页),为了养活一个人,15亩地是必不可缺的。但是,若考虑到休耕田和种麻田,所以每个人的土地则多一倍。

④ 参阅马伯乐《历史论文集》,177页。

⑤ 伯希和敦煌汉文写本P.4021号。

⑥ 我于下文将证实敦煌的这一数字。



年代	924	930	938至940		
菜田渠厨田	10	7.3	22.4	22	22.4
园南厨田①	8.4	?	8.4	8.4	8.4
延康渠厨田	10	10	19.5	?	?
无穷渠厨田	16	17	23	23	23②
总　数	44.4	34.3	73.3	53.4	53.8

这里的情况也基本如此，我们可以认为耕地面积很少，可能绝不会超过3顷。③ 因此，应该认为敦煌写本没有向我们提供有关寺院所占耕田的有益资料。

在845年法难期间，一共计算到4600座寺，此外还有4万个小佛刹。即使我们考虑到大寺院平均占有30顷地，同时也承认佛堂没有失去用来维持和尚们生活和从事法事之需要的土地，那么如果说中国寺院中被称为"常住田"的土地面积超过了20万顷，那也是不可设想的。然而，和尚们自己也以私人名义占有一些土地，同是722年的条例，也允许合法出家人占有30亩耕田。我们本处所面对的仍是理论上的最低数字，甚至还可以认为，在此问题上同样也违犯了法律。但究竟违犯到了什么程度呢？我们一无所知。

然而，还有其他一些估计方法。在我已经引证过的杜牧的著作中，也提供了一些有关佛寺附庸的具体资料：一共有15万奴婢和枝附于寺院的良民，④ 他们都被交还给世俗政权，因而使还俗人数倍增。所以，出家人和寺院使用的，则是一支多达40多万人的农业劳动大军，其中包括奴婢、农奴和枝附于寺院的农民。因为正如我们所知道的那样，当时一共有360500名僧尼被还俗。另外，奴婢们也并不是始终都被用于田间劳动的。由于所有枝附寺院的人数之众，寺院的田

① 我们可以指出这种土地的税是不变的，这似乎就可以说明它要受一种不同于其他土地的制度的控制。

② 分别见伯希和敦煌写本P.2049、2032、2040和3234号。

③ 还可以参阅伯希和敦煌写本P.4542号，一部年代未详的寺院的籍帐：南沙厨田的收入为17.55硕豆和2.6硕麦；寺院下处的厨田的收入为13.05硕麦。所以，总数为33.2硕。

④ 后者被称为"良人枝附"。有关"枝附"一词的意义，见《佩文韵府》，商务印书馆版，第4卷，2640页，其中列举的例证是不容置疑的。另外，从上下文联系起来看，也只能作"附属于寺院的良民"这样的解释。



园似乎没有超过数10万顷；在被没收之后，皇家政权又为每位奴婢分得了100亩土地，总共为15万顷。① 如果我们假设，所有寺院附庸每人都基本耕种同样的100亩这一面积，那我们就可以认为土地总面积为40万顷。

如果我们联想到耕地总面积在一个多世纪内，仍未能发生急剧变化这一事实（在750年左右，一共有1400万顷耕田），那么这一数字肯定是不多的。这40万顷左右的土地仅仅占4%的耕田。官宦中对于宗教机构吞并农民土地一举，为什么会表现得那样惶恐不安呢？首先必须指出，僧侣界最多只占中国全部人口的1%；② 所以，如果他们占据了4%的可耕地，这就势必会激起公愤和引起纷纷议论了。其次，在分配归和尚们所掌握的土地时，又表现得非常不平等：在某些地区，这类土地数量既不太多，面积也不很大；而在其他一些地区，特别是长安和洛阳一带，寺院占据了很大一部分耕地。当崔孝芬于6世纪初受沙门统惠深委托，在都城洛阳检括寺舍时，曾指出在北魏迁都洛阳（494年）之后短短的时间内，"寺夺民居，三分且一"。③ 到695年，"所在公私田宅，多为僧有"。

在唐代宗年间也出现了同样的局面，当时"凡京畿之丰田美利，多归寺观"。④ 所以，从5世纪末到9世纪中叶没收寺院土地为止，寺院经济对长安和洛阳地区的渗透，始终是一种常见的现象：这就是集中于某些具有特权处的财产，它后来成了一种特殊力量的源泉。文献中都强调了僧侣土地为最肥沃的土地这一现象。如果佛寺仅占有4%左右的耕地，那么我们完全有理由认为，这些土地产品所占的百分比，则要高得多，也可能会超过全国粮食和蔬菜总产量的10%。

在武宗皇帝执政和841—845年所采取的严厉抑佛措施之后，重心有所转移：寺院占据田园面积最多的地区，已不再是东西两京附近了，而是转移到了安徽和福建地区。从唐朝末年开始，逐渐形成了宋代的明显特点之一。佛教僧伽迁移到了更加靠南的一些地方，这种现象无疑更加推动了上述发展过程。

① 杜牧所提供的数字（100亩）为最正确的说法，而其他史料中所提供的"十亩"是错误的，因为依靠10亩耕地是无法生存的。

② 《释老志》9页。

③ 《通鉴》卷二〇五，唐纪二十一，天册万岁元年。

④ 《旧唐书》卷一一八，7页，《王缙传》。



但是，如果当时已出现了财富向扬子江流域和向南方流动的局面，那么我们也可以看到，从宋代开始，出现了在大型道场之间分配土地的现象。中国佛教在开始阶段的特点，就是小道场的迅速发展和僧侣们的过份分散。从北魏到唐代，统治阶级都曾作出过努力，以对这种混乱局面稍加整顿，以利于大寺院的发展。那些沙汰僧的措施，几乎始终都伴随着把尚未还俗的僧侣，重新分配到规模较大的僧伽中的做法。经济的发展，应该根据皇家政治和剔除小僧伽（以利于发展大型的、更加富裕的和力量强大到足以维持发展的僧伽）的利益而发展，这样长此以往，就可以改变事物的固有面貌。在宋、元两代，其规律就是发展大型寺院和地产。

在辽代，昭华寺于1056年拥有540顷土地和2000棵果树。① 1107年，拥有三百名和尚的感化寺共占有540公顷土地，以及作为"常住"的1000多户人家。其和尚们以私人名义，占有的土地共有162公顷，其中有54公顷种植小麦。②

宋代的一部著作指出：③"僧寺常住田者，所在多有之。绍兴（1131—1162）中，高宗尝取其绝产，隶郡国养士。久之，住鬻祠部度牒，其徒寖微。二十年（1150）春，命司农寺丞钟世明往闽中（今福建省境内），措置寺观绝产。自租赋及常住岁用外，岁得羡钱三千四十万缗，入左仓库。明年，张如宝节使为帅，又请于朝，十还六、七矣。今明州育王、临安、径山等寺常住膏腴，多至数万亩（10000亩合540公顷）。其间又有特旨，免支移科配④ 者，颇为民间之患焉。"

工 业 作 坊

碾 硙

敦煌大寺院的主要收入之一，是由"碾课"提供的。碾硙设备包括以水为动力的机器，它形成了一种非常宝贵的资本，但我们仅仅能在富裕世俗户和大寺院

---

① 缪荃孙《辽文存》，见来清阁本，卷四，21页，1056年的碑文。

② 同上引书，卷五，21页。参阅魏特夫(Wittefogel)和冯家昇《中国社会史·辽》295页以下。

③ 《建炎以来朝野杂记》，第一帙，卷一六，"僧寺常住田"一节。

④ "科配"指一种以耕地面积为基础的季节性税。



的土地上，方可见到它们。在唐代，私人地产的扩大，促进了这类作坊设施的发展。然而，中国自动碾硙的设备，至少从公元3世纪初叶起，就已经出现了。《魏志》记载说，当魏太祖皇帝（190—219）把一些居民放逐到今甘肃省的河北（中华书局标点本认为是指河之北，谢和耐先生却作一郡名——译者）、陇西、天水和南安等郡（原文于此古今地名混用——译者）居住时，面对被流放者的不满，张济答应他们休课，以治屋宅和建"水碓"①。这肯定是一些小型的臼米机，与《耕织图》中所画的那种属于同一类型，后者取名为"槽碓"②。正是这种简陋机器的小体积，才可以解释荆州刺史石崇于元康年间（291—299），在自己的土地上安设了30多台的原因。③ 相反，河南尹杜预在泰始年间（264—274〔应为265—274——译者〕）曾被认为是一种新机器的发明者，后者肯定结构更为复杂，其体积无疑也更大。这是杜预在洛水畔建立的，是一种"连啮水碓"。④ 另外一位也关心碾硙的名人叫崔亮，在6世纪初叶任北魏的吏部尚书。⑤ 大型碾硙设施，似乎是从他那个时代开始发展的。

中国有关碾硙的词汇不大为人所熟知，而且这也是中国所有技术词汇的命运。对于"碾"和"硙"字的确切意义，我们不甚了解，它们在唐代可能是用以笼统地指所使用的设备（即"碾硙"）。⑥ 敦煌地区在唐代使用的机器之一，与现今我们仍可以在东京湾地区所发现的那种机器，颇为相似。⑦ 在一条分水渠中沉入了一个体积很大的带叶片的轮子。⑧ 在轮轴的一端装有凸轮，它可以升降一些旋转臂，上面又固定以臼锤。至于那些用来把粮食粒磨成面粉的设备，它的主要

---

① 《三国志》中的《魏志》卷一五，《张济传》。

② 这就是福兰阁（Q. Franke）书中所说的"槽臼"（Trog-stössel）。

③ 《晋书·石崇传》。

④ 同上引书，《杜预传》。《北史》卷四四，《崔亮传》。

⑤ 参阅《魏书》卷六六。

⑥ 根据粮食种类不同，脱皮或粉碎也要求使用不同的技术和设备。有关明代所使用的技术，见《天工开物》。1953年，东京出版了这部著作的一个非常好的本子，并附有几位日本专家的研究论文，其标题为《〈天工开物〉之研究》。

⑦ 这似乎就是在一卷敦煌写本（伯希和敦煌汉文写本P.3207号，安国寺上座比丘尼体圆牒文，其时间为884年）使用的术语指出的情况。其中的"冲天水"一词肯定是指这种旋转臂，此外还可以参阅其中的"槽"字。此文书已转载于《〈天工开物〉之研究》262页中，见其中的"水碓"一条目。

⑧ 造成这种大型体积的原因，肯定是由于缺少所有减速比而造成的。



部件是由横向转动的圆形石碾组成的。①

使用这种以水为动力的机器，要受地理条件的限制：借助水流动力而转动的碾硙，必须位于灌渠的上水头，即在需要灌溉的耕田的上游。另外，由于这些设备的安装和维修似乎相当昂贵，所以我们主要是在富裕地主的庄园中才能发现它们。在唐代的两京（洛阳和长安）地区，自动碾硙的数量相当大。事实上，皇家、高级官吏和寺院的成员，主要是在那里建立大型的私人地产。这也是一个非常古老的灌溉区，许多著名的灌渠，如郑渠和白渠② 都通向那里。相反，在那些灌溉条件不好的地区，人们可能还在继续使用臼和人推牛拉的碾磨。

在两京地区的领土上，即今河南和陕西的交界处，寺院和世俗地主争相扩大影响，他们在经济领域中的对立，在这一地区也表现得非常引人注目。碾硙也成了僧侣与世俗人之间的争夺对象。《续世说》中记载说，③ 当李元纮任雍州（今之西安府）的司户时，太平公主在与佛教僧侣们，正在就某些碾硙的产权问题展开诉讼。李元纮在判决时，曾使僧侣们在争讼中获胜，要求将这些碾硙交给寺院。但是，同一州的长史窦怀贞，由于慑于公主的势力，向后者的要求让步了，推翻了原判。

大寺院和富裕世俗人，都拥有同样的财产和同样的收人来源。很可能是在同一时代，即约为6世纪初叶前后，我们发现在佛教大寺院、贵族和大官僚们的土地上，都出现了大型的水利设施。

有关寺院中水动设备的记载，从北魏王朝的末年就已经出现了。洛阳的景明寺是于景明年间（500—503）修建的，位于距宣阳门有一里远的地方，向东西南北方向延伸500步。杨衒之在对该寺的描述中指出，④ 它的碾、硙、舂皆用水

① 参阅上引《〈天工开物〉之研究》264页，一座水磨的草图。各种史料中有关“碾”与“硙”的解释是互相矛盾的。据《唐律疏议》附的《释文》卷四记载，“碾”是指可转的石磨，而“硙”，则是同一部设备的固定部分。据《六书故》（由《辞海》“硙”字条引用）的作者认为，“合两石，琢其中为齿相切以磨物曰硙”。至少“硙”字的普通意义是不容置疑的，它指的是光滑的石盘。

② 郑渠是在战国时代开凿的一条灌渠，在注入洛河之前经过今之三原、富平和蒲城诸县。参阅沙畹《〈史记〉译注》卷三，524页。至于“三白渠”，它似乎是在汉武帝（公元前140—前87）年间，由白公所修。参阅戴何都《百官志和兵志》译注本496页注②。

③ 《续世说》卷三，3页。

④ 《洛阳伽蓝记》卷三，1010页。

功。

《续高僧传》提到了6世纪末清禅寺的石碾及碾："隋氏晋王，钦敬禅林。降威为寺檀越（dānapati），前后送户七十有余。水碾及碾，上下六具。水充基业，传利于今。天于昔所承名，今亲正业。"①

在同一时代，据说有一位过分追求私利而受人蔑视的贵族杨素，此人除了拥有"邸店"、田地和多达数万间的家宅之外，还有许多"水碾"。②

在山西省，今之蒲州界内，普救寺在整个地区都拥有自己的田园、菜园和自动水碓。在道积（568—638）和尚坚持不懈的努力下，该寺几乎是白手起家，变成了一座既富裕而又规模宏大的寺庙。③

在少林寺建"庄"的白古村的一块石碑中，提到武德八年（625）二月十五日皇帝钦赐的一块40顷（约为216公顷）的土地之后，又提到了一座"水碾"。④

在日本僧圆仁入唐求法巡礼时，曾于840年前往位于今山西省忻县境内的定觉寺，他在一个庄园中发现有一些水动碾硙设施，人称之为"三交碾"。⑤

对于那些世俗大户和大型寺庙来说，这些作坊设施成了巨额收入的来源。在唐代当大型地产得以发展的时期，这些设施也日益增加。皇家政权必须为反对这种新的流弊而斗争，因为带有叶片的碾硙轮子阻碍了水流，因而损失了部分灌溉用水。另外，它们又导致在水渠中沉积大量淤泥。所以，有一条特别法律，限制在一年的某些时期使用碾硙。在敦煌地区，安装了水碾机器的某些分水渠，在原则上只能于每年的八月三十日和正月一日之间运转，也就是说在田间劳动结束之后和开始之前。在一年的剩余的时间内，水官们控制了闸门，用铁锁锁住。当时要优先把所有的水都用于灌溉。如果雨量充足，所有的灌溉都变得多

① 《续高僧传》卷一七，568页，《昙崇传》；同上引书，卷二九，697页，清禅寺通过慧胄和尚（559—627）以不知疲倦的活动而获得了其他一些碾硙。

② 《隋书》卷四八；参阅李冗所著的《独异志》卷上，稗海版。

③ 《续高僧传》卷二九，696页。

④ 《金石萃编》卷七四，1—2页。少林寺位于嵩山的北麓，地处河南登封县。

⑤ 《入唐求法巡礼行记》卷二，开成四年（840）（此处有误，应为卷三，开成五年——译者）七月十二日。三交是附近一个驿站的名字。



余无益了，那就作为例外而开放舂米和磨面的机器。①

文献中为我们保留了一些有关皇家政权在8世纪期间，与碾硙主人斗争的传闻。

开元(713—741)初，"王、主权家皆旁渠立硙，潴堨争利，元纮② 敕吏尽毁之，分溉渠下田，民赖其恩"。③

这类设施中的一部分于数十年之后，可能被恢复了旧观。因为在764年间，户部侍郎李栖筠和刑部侍郎王翊充以及京兆少尹崔昭，共同联名向皇帝上书，奏请拆毁70多座属于王公、公主、佛寺、道观的位于郑渠和白渠上的碾硙。④

大历(766—779)年间末期，居住在升平昭懿公主领地中的居民"诉泾水为硙壅，不得溉田，京兆尹黎于以请，召撤硙以水与民"。在这一事件之后，皇帝降旨拆80座碾硙。⑤ 在《郭子仪传》中，也记载了同样的事实，但还有一些更富有教益的细节：⑥ 大历十三年(778)，皇帝降旨拆毁建于白渠支渠上的碾硙，因为它们妨碍了对属于百姓田地的灌溉。升平公主在此地占有两座面硙，郭子仪同样也在那里有两座碾硙。然而，有关的官吏们不敢动手拆毁这些碾硙设施。⑦ 但是，在受皇帝的一次召对之后，升平公主却同意牺牲自己的碾硙，这种表率作用受到了他人的效仿。所以，属于权势家族的80座碾硙才得以被拆毁。⑧

---

① 参阅伯希和敦煌汉文写本P.2507号，其中有一水部式残卷。《大唐六典》卷七，在有关"水部郎中员外郎"条中提到了各种用途的期限：闸门应于六月到十二月间关闭。条例应该根据当地的水系而各有所异。

② 他与上文所引《续世说》中所提李元纮是同一人。

③ 《新唐书》卷一二六，《李元纮传》。参阅《唐会要》卷八九，5页。

④ 《唐会要》卷八九，5页。

⑤ 《新唐书》卷八三，《昭懿公主传》。

⑥ 《旧唐书》卷一二〇。

⑦ 当官吏们对大人物的特权发动攻击时，他们的这种惧怕执行的情绪，便成了史学家非常珍贵的解释内容。另外，这种惧怕情绪是有道理的，因为皇帝态度的转变始终是可能的，完全如同受害者本人的反应一样。佛教在中国所享有的被保护权和免税权往往可以通过国家的相当软弱无力来解释。

⑧ 郭子仪是8世纪间惟一的一位拥有碾硙的高级官吏。《旧唐书》卷一〇六中介绍说，李林甫在他于玄宗皇帝面前最为受宠的时代(743和752年之间)，也具有一些邸舍(经查原文为"邸第"，谢和耐先生译作 maisons de commerce，即"邸舍"之意——译者)、田园、水硙等，为他赚得了大笔收入。



如果说皇家政府有时支持农民，那么，碾硙的运转相反却对于国家来说是一种重要的税收来源。事实上，《唐会要》也确实告诉我们，当时对碾硙设施都要征税：[①]

元和六年正月，京城诸僧有请以庄硙免税者。宰臣李吉甫奏曰："钱、米所征，素有定额，宽缁徒有余之力，配贫下无告之甿，必不可许。"从之。

这种有关国家对碾硙设施征税的资料，也由敦煌写本所证实。净土寺每年所交纳的税额似乎是与其收入成比例的，这种税无疑是于春秋两季征敛的。

930年，记载到了4硕麦和3硕粟的"硙课"。这里使用的术语与指寺院收纳的地租的名称相同，但却是一种支出，而不是收入。[②] 944年，净土寺纳9硕粟作为硙课，另一年为7硕麦。[③] 另外一年，它又于春天纳麦4硕，而秋季则为2.5硕。[④]

因此，净土寺为它所拥有的作坊要交纳6—9硕粮食的税。

相反，这些碾硙设施每年为同一寺院所赚回的租金，可达60硕面粉，其中有40硕是于春天所提供的，另外20硕左右则是于秋季收回。[⑤] 除了这种面粉之外，它还可以把足足有三分之一的碾硙的废物，也存入净土寺的仓库中：用以喂马的麸皮（春磨时为12硕，秋磨时为6硕）；"粗面"，即用薄纱所制的罗筛不能滤过的物资，用以养活寺院中女劳动力。[⑥] 这种面粉的数量各年不同：春季为2.2—10.8硕，而秋季则为3.5—8.4硕。除了小麦之外，寺院还磨少量的粟，最常见的是秋季（文书中所提供的数字为3硕和5.5硕米面），偶尔也发生在春季（2和2.5硕）。

---

① 《唐会要》卷八九，5页。该文转载于《旧唐书》卷一四八，《李吉甫传》。

② 伯希和敦煌写本P.2049号，直岁愿达的年终入破历。另外，净土寺为其硙收的租不是用粮食，而是用面粉交纳的。

③ 伯希和敦煌写本P.2032号，净土寺出入账。

④ 伯希和敦煌写本P.2040号。

⑤ 这是根据十几年间（似乎是包括924—945年之间）的各种帐目中所得到的一个平均数，见伯希和敦煌写本P.2032、2040、2049和3234号。

⑥ 例如，我们可以在伯希和敦煌汉文写本P.2049号中发现，930年为女工所加工"粗面"的一次开支，这些女子们于寺院中都在为菩萨节而从事缝天幕和制造帽子的工作。



我们知道,净土寺共居住有50—70名出家人。据那波利贞先生认为,① 寺院以租金的名义而征收的面粉和副产品的半数,就足够维持僧众们的需要了。然而,面粉有时也作为交换钱币使用,并且向世俗人出售。924年的一份帐单② 指出,"官家"共交给5.6硕麦以换面。另外,还必须把各种开销计算在内,寺院的杂项开支是为了差科役,为了招待官吏、社邑成员和路过沙州的高僧举行斋会等。在中国的寺院中,大量定期的和临时举行的斋局活动要持续整个一年间,为这些斋局活动的开支非常昂贵。

维持碾硙本身的费用仍由僧伽负担。租用作坊设备的硙家(户),自己不修理机器。当某一零件损残时,寺院就要请"硙博士"③ 来维修。碾硙设备运转中的每一重大事件,都要设斋供庆祝,邀请硙博士出席:当修理工程竣工和开闸放水的时候,都要设斋相庆。

安国寺的比丘尼在修好硙盘之后,用了1硕面、3升油和1.2硕粟来设斋供。为了在开闸放水的时候设一次斋,同一寺院的比丘尼们共化费了0.3硕粟、0.1硕麦和半升油。④

同样还要为硙举行夜间燃灯庆祝:

"油半升,燃灯用。""油两合,窟上燃灯用"。"油叁斟,燃长明灯用"。⑤

寺院不仅要负责所有的维修,它们同样还向硙家提供所需要的物品:"□八斟,硙家买绢用。"这种绢是为制造面罗用的。⑥

净土寺同样还要租用牲畜,以把面粉驮运到寺院仓库中去。

"麸两石五斗,载面牛车用"。在其他地方也出现过:粟3硕用作运面牛价的

① 见那波利贞于1941年在《东亚经济论丛》第1卷第3和4期,1942年在该杂志第2卷第2期发表的文章。我于此不仅参阅了那波利贞先生的论文,而且也直接使用了敦煌写本中所提供的资料。

② 见伯希和敦煌写本P.2049号,保护的年终入破历。

③ 伯希和敦煌写本P.2032号:净土寺有一次(其时间不详)共向硙博士交纳了1.5硕、2硕,然后又是1硕麸皮。

④ 伯希和敦煌写本P.3107号,女寺主胜净886年的帐目。

⑤ 伯希和敦煌写本P.2032号。

⑥ 伯希和敦煌写本P.3005号。这种面罗叫作"硙伞"。有关面罗的具体程序,见明代宋应星的《天工开物》,第4节。



帐目。[1]

由硙加工后的一部分粮食要由寺院提供,但很可能是由于其数量相当少,与硙中每年出产的面粉和副产品的数量不相当,所以有其数量要大得多的一部分麦粟,是由在寺院土地上劳动的农民运来的,甚至是寺院外部的人运来的。肯定惟有这样方可解释净土寺以"硙课"的名义,而获得的大量面粉之原因。因此,很可能是沙州地区所生产的全部粮食,都要由寺院中的硙来加工。

我们可以搜集到的有关净土寺所提供的粮食数量的资料如下:

——需要晒干 6 硕麦以供秋季硙加工。

——淘洗 40 硕以供春季硙磨粉。

——3 硕需要晒干。

——22 硕需要晒干。[2]

——向硙提供 53 硕。[3]

——939 年提供了 98 硕。[4]

在帐单中记载了由 8 户"硙家"所加工的粮食数量,这 8 家应该各自主管一台设备。我们将要指出各户之间的数量具有明显变化。

> 乙丑年,甲申年春,王都判硙粟拾硕,豆、粟壹硕伍斗,麦肆硕,罗麦八硕。乙丑年春,王都子硙罗麦叁拾硕、粟壹车。阴苟子罗麦叁车、干麦壹车。珠善住罗麦叁拾硕。张员保罗麦壹车。王满成硙粟柒斗、麦叁硕。何阿盈粟叁硕、麦叁硕。康何乐罗麦拾伍硕。目章三罗麦贰拾伍硕、干麦陆硕。[5]

在巴黎所收藏的伯希和敦煌汉文写本中,有一卷是《牧羊人安于(原写本胶卷不清楚。谢和耐先生和那波利贞先生认为是"于"字,应为正确,而《敦煌遗书总目索引》中却作"干"字——译者)略状》。他在状中要求加工他自己所拥有的

---

① 伯希和敦煌汉文写本 P.2032 号,净土寺的帐目。
② 伯希和敦煌汉文写本 P.2040 号。
③ 伯希和敦煌汉文写本 P.2049 号。
④ 伯希和敦煌汉文写本 P.2032 号。
⑤ 伯希和敦煌写本 P.3424 号。



一定数量的麦粟。据那波利贞先生分析,① 此状是呈一座寺院的寺主或是另一名重要僧侣的。这样一种文书不但证明,寺院并不是独自向它们的碾硙提供粮食,它同时也证明,不允许硙户自作主张地脱皮和磨粉。所以那些需要把自己的粮食加工成面粉的人,首先必须获得碾硙设施所属的寺院主管人的同意。

这样一来,我们就不得不思忖,敦煌寺院帐册中所提到的这些"硙家"(更常用的则是"硙户"),到底是些什么人家呢? 他们需要遵守什么样的规章制度呢? 根据那波利贞先生有关佛寺特权的非常精辟的论著分析,"硙户"如同庄农一样,也是世袭依附寺院的奴婢,一般被称为"常住百姓",或者更为笼统地说就是"寺户"。同样,在敦煌也有一些寺户,用以榨油,即"油梁"。但硙户所输的硙课,在所有的寺院中均不相同。净土寺的"硙课"在各年间的变化,似乎足以说明这一机构扣留了其硙所产面粉数量的一个固定百分比。在此情况下,我们所面对的则是一种生产税。另外,如同在安国尼庵中一样,税不用面粉来交付,而是用毛粮交纳。此外,我们还发现这种课在历年之间都没有变化。所以在 884、885 和 886 年间,"硙课"确实为安国寺增加了 62.6 硕麦、32.6 硕粟和 2.8 硕麻的收入。在一个其名未加考证清楚的寺院入破历中,我们可以读到硙课是 54.5 硕麦和 43.5 硕粟。② 同样的数字也出现在敦煌文书中的另一帐册残卷中,该帐册肯定也是来自同一寺院。③

其他寺院要求用粮食输硙课。我们可以发现如下记载:硙课入麦 24 硕、粟 3 硕。④ 我们在其他地方还可以发现此课是 72 硕麦;⑤ 但在三界寺中,却要求交纳 52.4 硕面。报恩寺在三年间收入的面粉为 24 硕,即每年 8 硕。因此,以"硙课"的名义而获得的收入,根据寺院不同,而并非始终都具有同样的数量,甚至其

---

① 伯希和敦煌写本 P.3928 号背面。此写本已由那波利贞先生发表在上引论文中。那波利贞先生认为,在该状中,安于略可能是要求成为硙户。但这一观点似乎是令人质疑的。另外,此文也不是太明了的,惟一可以肯定的一点,是安于略要求加工他的粮食。

② 伯希和敦煌写本 P.2613 号。

③ 伯希和敦煌写本 P.4542 号背面。

④ 伯希和敦煌汉文写本 P.3787 号。还可以参阅伯希和敦煌汉文写本 P.2794 号和 3395 号背面,辰年(896)所收的硙课计有:58.4 硕麦、45.6 硕粟、5.2 硕豆、2.8 硕麻。清国寺乾宁四年(897)正月的入破历。

⑤ 伯希和敦煌汉文写本 P.5529 号,第 30 片残卷。



中有些寺院也可能没有用以脱壳和磨面的机器。另外，有时要求碨户交纳固定不变的年租，有时又要从碾硙加工的面粉中，扣留一部分交寺院。

无论如何，对于敦煌某些寺院来说，硙课是一种很可观的收入来源。就净土寺（我们对它的情况了解得最为透彻）的情况而言，我们可以承认硙课为它带来的收入，相当于其粮食收入的三分之一。那波利贞先生认为，碨所加工的面粉和磨后的副产品总量，每年达近 120 硕，麦和粟的收入在 924 年为 366.9 硕，930 年仅有 136.83 硕。① 就同等数量而言，面粉要比毛粮贵重得多。还有一些更有意义的情节：在 884、885 和 886 年间，在安国寺所产的 308.9 硕麦、粟和麻中，硙课就占 294 硕（每年 62 硕麦、32.6 硕粟和 2.8 硕麻），即几乎占这三种粮食的全部总数。②

油　梁

由于敦煌地域偏僻而人口不稀疏，所以这一小小城市的大寺院肯定需要生产它们所需要的一切。我们甚至还常常会看到，它们的生产远远超出了自己的需要。如同面粉一样，寺院中所榨的油可以对外销售。但是，这种自给自足的体系，是敦煌寺院的特有现象，因为中国内地的寺院，很可能是向世俗梁户购买油的。敦煌有些土地是专门用于香火和燃灯开销的。僧伽里确实要消费大量的油，而油又是最为昂贵的食品之一。③ 佛堂中所点的长明灯，尤其是在寺院内或寺外经常举办大型“燃灯”活动时，耗油量更大。在敦煌，同一种油可以毫无区别地分别用于燃灯或烹饪。但油同时也作为一种交换货币使用。

据寺院帐册记载，下面就是有关耗油量的一些资料：

——点燃长明灯耗油 0.3 硕（18 公升）。

——每年正月十五日燃灯节灯会耗油 0.025 公升。

---

① 伯希和敦煌汉文写本 P.20 号，保护和愿达的年终入破历。

② 见伯希和敦煌写本 P.3167 号，胜净女寺主的帐目，其时间为光启二年（886）。此文前面附有招提寺道场司（财产管理人）常秘的牒，其时间为乾宁二年（895）三月，常秘也属于同一座安国寺。

③ 据敦煌文书记载，1 升油的价格约为 30 尺（合 9 米）绢，1 尺绢价格为 6 升粮食。所以，1 升油的价格约为 180 升粟或麦。



——每年二月八日的灯会耗油0.065公升。

——每年寒食节(冬至之后第105天)耗油0.0303公升。

在举办斋供的时候,为了制作饼而耗用的油量不算太大:

——一日之斋耗油0.005公升,四日之大斋耗油0.02公升。

寺院有时也用油来支付匠役的工钱或结算其购买物:

——买一件棉上装的价格或吃一顿饭需要付油0.0015公升。①

——支付佛像匠人令狐和油墙工人油0.05升。

至于"查饼"或"滓饼"(即榨油后剩下的油饼),它们是用来喂羊的:

924年,净土寺交给了其牧羊人两块查饼以喂瘦羊;930年又交给了11块查饼。②

净土寺把它的油梁出租给"梁户"使用,每年租金为3硕(约为180公升)油和27块查饼。据我们现在掌握的全部帐册来看,这种"梁课"是固定不变的。③似乎是共有16—17户梁户为该寺服务。其梁课肯定是通过契约而商定的,我们掌握的证据是丁酉年(877年或937年)二月一日的一份契约,其中提到一家梁户和一家碨户保证交纳他们的租金,文契中具体指出:"丁酉年二月一日立契。梁、碨户二人口等,缘百姓田地窄安,珠捉油梁水碨一周,口断油梁碨课多少。限至其满并须填纳。如若不纳课税,制夺家资,用充课税。如若口先悔者,罚看临事,充入不悔人。恐人无信,故勒此契。押字为凭,用录后。"④

梁户如同碨户一样,他们也被免除了维修设施的全部开销。寺院也要延请一些专门匠人来修理油梁设备。当交完梁课之后,梁户们留下油的数量,可以为他们用作交换货币使用。事实上,每当寺院需要增加耗油量时,便临时去向梁户购买。其中有一年间油的收入超过了梁课所规定的3硕之多,我们发现寺院向梁户家长郭怀义购买了0.04硕油,其代价是二十四尺龟绦,即"龟绦贰拾肆尺,梁户郭怀义折油入"。"布伍拾尺,梁户郭怀义折油入"。⑤

---

① 伯希和敦煌写本P.3234号背面。

② 伯希和敦煌写本P.2049号。

③ 伯希和敦煌写本P.2032、2040、2049和3234号。

④ 伯希和敦煌写本P.3391号背面。

⑤ 伯希和敦煌写本P.2049号。



相反，寺院要对世俗人在其处购买油的数量征收一种税：930年，净土寺向两位世俗人征收了0.04硕油，因为他们曾让寺院的梁户榨麻。①

但是，似乎是由寺院向梁户提供必要麻，以制作它每年所征收的3硕油。有关向梁户交麻的记载，确实是常见的：

> 黄麻肆硕叁斗，付梁户押油用。麻两硕捌蚪，三月付梁户押油月。麻壹硕肆蚪，春付梁户押油用。②
>
> 三月付梁户黄麻壹硕肆〔蚪〕。润四月付黄麻两石九斗。六月一日付麻柒蚪。六月又付麻二石八斗。③

黄麻的开支在924年为5.3硕，而在930年则为9硕，④ 有时又分别为7.7硕、⑤ 7硕或8.8硕⑥。然而，麻并不是种植在净土寺的土地上的，完全是来自借贷利息或由哒儭而获得。所以，在某些年间，寺院分别会获得的麻为11.85硕、⑦ 4.645硕、3.13硕⑧ 和3.16硕⑨。924年，在一次斋供期间，信徒们作为佛僧的食物奉献了0.64硕麻（"黄麻陆蚪肆胜，城上转经神佛料入"）；在930年，"黄麻陆蚪，十二月城上转经，神佛食僧料油值入"。⑩

其他寺院同样也拥有自己的油梁：其中之一获得了2.8硕油作为"梁课"⑪，同一年应该共收获了8.15硕麻。但有些寺院没有这类设施，所以只满足于向它们布施的供品。报恩寺的情况即属此例，它在3年间只获得了3.6硕麻的布施，但没有得到任何数量的油，而且其储备量也很少（0.005硕）。⑫ 我们还可以举莲台寺

① 伯希和敦煌写本P.2049号。
② 伯希和敦煌写本P.2032号。
③ 伯希和敦煌写本P.2040号。
④ 伯希和敦煌写本P.2049号。
⑤ 伯希和敦煌写本P.2032号。
⑥ 伯希和敦煌写本P.2040号。
⑦ 伯希和敦煌写本P.2032号。
⑧ 伯希和敦煌写本P.2040号。
⑨ 伯希和敦煌写本P.3234号。
⑩ 伯希和敦煌写本P.2049号。
⑪ 伯希和敦煌写本P.2821号。
⑫ 伯希和敦煌写本P.4542号，一座未能考定其名的寺院的帐目。

的例证,该寺的一些帐册指出,它在一年间共获得了0.29硕油和3.7硕麻。[①]

然而,由于敦煌各大寺院在自己的庄内拥有作坊设施,而且惟有它们才拥有,所以它们在该地区起了一种非常重要的经济作用。我们可以承认,正是它们向敦煌地区的全部居民提供面粉和油。它们从这种事实上的特权中所获得的利润,肯定要高于经营农业为它们带来的好处。我们可以将此看作是一种资本主义经济的萌芽,那些富裕世俗户和寺院很快就理解了其意义:经营土地远不如在最赚钱的企业中使用财富重要。这类企业与农业有关系,但却已经脱离了农业。

经商和借贷

如果地产的发展仍与农业和社会的整个结构中的现象有关,那么商业活动则是比较独立于这些因素的。在此领域中,借贷就完全是预料之中的事了。所以,如果于此研究一下有关商业活动的印度规则,那也是具有一定的意义了。我们不是作为禁戒而研究它的,因为这类禁戒在中国从未受到过尊重,而是为了表示一种发展的方向。在一些受皈依进入佛门的商业界人士的影响下,小乘的某些教派比较广泛地使用了世俗人的做法。由于因果关系,上述教派在这一方面的态度有所变化,而它们的态度最早似乎是相当严峻的。更有甚者,商业活动已与僧伽的全部建福业活动结合在一起了。我们从中便可以窥见,这一发展在大乘佛教中已经达到了其极致:汉地僧伽奉西域僧伽为楷模,而对于后者的修持法,我们所知甚少。但是,印度律藏经文中的记载,就已经相当可观了;在观念和修持方法方面,曾有过一种持续性,最终传入了中国社会。

印度的先例

律藏所抨击的3种做法与商业活动有关:畜钱宝戒(Jātarūpa-rajata-sparśana)、不贸宝戒(Rūpikavyahāra)和贩卖戒(Kraya-vikraya)。根据正确的逻辑来看,贸宝戒应该受到双重的斥责,因为它身兼两大罪孽,即分别由畜钱宝戒和贩卖戒

① 伯希和敦煌写本P.2567号。



而产生。但是,这3类罪行之间的界限不太明确。我们所面对的是全凭经验而颁布的规则,无人关心它的落实执行。这种经验主义和缺乏转化就是佛教律藏经文的普遍特点。

某些律法经文只满足于简单地提一下这3种戒律,其中暗示商业活动的地方非常罕见。其他的经文则更多地强调了这些规则。《十诵律》、《摩诃僧祇律》和《根本说一切有部毗奈耶》在有关商业和捉持贵重物品方面,则缓和得多。在这些经文中,不仅有妥协的地方,而且还有供僧众使用的商业和财税习惯法。我将于下文概述一下已译成汉文的五部律藏中各自有关这3种戒律的段落。[①]

畜钱宝戒

一、《弥沙塞部和醯五分律》[②]

简单地叙述了一下禁戒。

二、《四分律》[③]

跋难陀(Upananda)[④] 的朋友、一位大相送他一块猪肉。在王舍城(Rajagṛha)的一个斋日,此大相的儿子如同该城的所有居民一样,度过了一个不眠之夜,回家时饿坏了,希望能得到其父送给跋难陀猪肉中的一份。当其母告诉他这一布施的时候,他交给母亲3文钱以求她去向跋难陀赎回那块猪肉。跋难陀接受了这一交易,收起了大相的妻子放在他面前地上的几文钱。这是一种耻辱。佛陀提醒说,和尚们不能捉持贵重金属或钱币。这类财产应交给守园人[⑤] 或信事男(upāsaka)。

---

① 笔者没有顾及到巴利文中的律藏,因为这里只涉及到为中国所熟谙的经文。我是根据其表面的复杂程度而对各种戒律分类的:《弥沙塞部和醯五分律》、《四分律》、《十诵律》、《摩诃僧祇律》和《根本说一切有部毗奈耶》。

② 《五分律》,第30学处(naihsarghika prāyascittika),卷五,37页。

③ 《四分律》,第8学处,卷八,618—619页。

④ 跋难陀与上层社会成员的关系非常密切。

⑤ 这一名称指“净人”。



三、《十诵律》①

捉持金银是受禁的。但接触某些钱币,如铁质、铅质、铜质、锡质、皮质或木质等的钱币仅构成轻罪(duṣkṛta)。如果贵重金属数量很少,那就应该交给"净人";如果没有净人,那就要令人用这些财产为四方僧做床。

四、《摩诃僧祇律》②

禁止僧侣们保存金、银或钱币,因为这种占有会产生五欲(色、声、味、香和触)。

优陀费(Udāyi)明知不应该触及钱币,却令人把他从一位施主那里获得的这类钱币缀在其袈裟的衣角,甚至还前往市场上买饼。这种遁词受到了佛陀的责备。必须放弃贵重金属和僧伽的钱币,禁止在和尚们之间私分。如果其数量很大,那就将之看作是一类特殊资产,人称之为"无净物"。如果这些财产产生了利润,那就要用来为和尚们建筑僧房或购买衣物。但无论如何也不能将之用于为出家人购买食物,因为那样将是不净的。为了搬动这些资产,也可以使用某些预防措施。和尚们可以接受货币布施,但不能亲手去接,而是要使用净人。如果他们的职务迫使他们捉持大量金、银或货币,以利于佛事或僧事,那就要注意将之埋葬在地下保存,再由一位净人从那里挖出来;或者是他们亲自挖出来,但要用3层布带蒙住眼睛,用布包住手。③

包有金银的宗教道具,④ 不应该由比丘们触及。如果它们落地,那惟有通过没有包裹这类珍贵物的地方而捡起来。如果包扎得严实,那就要用衣服把双手包起来。对于钱币也采取同样的办法,无论它们是以什么物资制成的,即铁、竹等等,一律不许触及。如果是指一种已测定成色或经过加工的钱币,一旦接触

---

① 《十诵律》,第18学处,卷七,51页。

② 《摩诃僧祇律》卷一〇,310—312页。

③ 方济各(Saint François)曾禁止小兄弟会的会士们随身携带金钱(《教规》II,第4卷)。据纳瓦拉(Navarre)的尹拉斯谟(Erasme)和马格里特(Marguerite)认为,要带上手套或包住钱以避开教规。在《摩诃僧祇律》中,对贵重金属的禁忌表现得非常明显。那些指责交易和交易品(贵重金属或钱币)的全面禁戒,在摩诃僧祇部(大众部)中,似乎向更为具体的禁戒发展,利用某些提防措施,对它们则要比原有规则更为容易冒犯。有关这一意义,参阅戴密微《毗舍离(Vaiṣali)结集》,载《通报》第40卷,271—275页。

④ 我们饶有兴趣地发现,在《摩诃僧祇律》中,记载了有关佛像的发展历史。

那就要犯学处(naiḥsarghika prāyaścittika);[①] 但如果是既没有测定成色,又没有加工过的钱币,或者是铜币,那就不会造成罪孽。[②]

五、《根本说一切有部毗奈耶》[③]

禁止捉持贵重物品扩大到了金、银、当地所使用的钱币和以及在那里不流通的钱币、珍珠、琉璃(Vaiḍūrya)、贝壳币和牙齿。但是,如果接触红铜、波斯金属、石铜、铅和锡则不为造罪。

如果比丘希望建一所房子,那就应要求麦秸、木料、车辆、匠人,但不应该要求金、银或钱币。在这一禁戒之后,如果比丘们的衣服变得褴褛,但也不敢接受施主的钱以购置新衣。佛陀宣布他们可以或是使用"寺家人",或是使用近事男。[④] 这些人负责为和尚们收藏那些不净和不可触及的财产,并且还根据需要而掘地洞以埋藏之。[⑤]

贸宝戒

一、《弥沙塞部和醯五分律》[⑥]

跋难陀(即乌波难陀)用一件褴褛衣换取一位外道的新衣衫。后者的伙伴们明白他受骗了,要求取消这种交换。跋难陀冒着犯贸易法原则的危险,不希望取消这一交易;而当时的习惯承认,为了使一次交易变得不可废止,则必须经过7日的期限。继此事件之后,佛陀宣布禁止通过以物易物而发财。

---

① 这种罪孽要求放弃已获得的财产和进行公开忏悔。

② 有关捉持金银的问题(尤其是在《摩诃僧祇律》中),请参阅上引戴密微的论文。戴密微先生指出,在巴利文的律藏中,禁止接触金银和钱币的戒律扩大到了僧伽本身,他们也无权保存这些贵重金属。霍纳(I. B. Horner)先生在《戒律手册》第2卷,102页中指出。贵重金属要交由世俗人,让他们为和尚们兑换;或者是由一位特别净的和尚,扔到一个所有人都不知道的地方。

③ 《根本说一切有部毗奈耶》740—741页。

④ 即已皈依三宝和接受五戒的在家男居士。

⑤ 《五分律》中记载说,为收藏不净物而挖掘的地洞,不应被识别出来,于此却变成了收藏僧人珍贵财产的普通存放处。

⑥ 《五分律》,第28学处,卷五,36页。



二、《四分律》①

不应该像跋难陀那样为食宿付款，而跋难陀在一个村庄中用生姜换取食物。用旧衣服换取外道新服装的故事，于此又重新出现了。人们指责跋难陀两件事：一、没有把这一活动委托给一位净人去完成；二、没有遵循允许购买者在交付实物之后，而收回前言。这种交换在僧众内部是允许的，其条件是不能导致在市场上发生的那种讨价还价现象。这里描述了放弃已获得的财产之仪礼(621页)：犯罪的比丘在僧众面前出示其赤裸的右臂并脱去鞋履，他走到大德僧面前，双膝跪地且两手合揖以请罪。

三、《十诵律》②

跋难陀成功地以衣换衣，类似财产(以钵换钵)和不同财物(以钵换衣服等)的做法都要受到惩罚。③ 继这一禁戒之后，比丘们希望取回他们已经交换的物品。发生了一场争执，佛陀宣布，如果在7日内反悔已成交的交易，那就应该退回原物；如果超过了这一期限，交换就成为不可反悔的了。

如果一位比丘仅想从事有利的买而不想从事有利的卖，那仅仅是一般的轻罪(duṣkṛta，突吉罗)。如果他已经有利地卖而不再买回任何东西，情况也是一样的。但是，如果他从事有利的买卖(换言之，本处系指贸易周期的完整性，即有买又有再买)，这就是尼萨耆波夜提(即学处，这种作孽既要求忏悔，又要放弃已获得的财产)。再接着的一部分是有关接触珍贵物的戒律，但肯定不应该放到本段文字中：如果用金、银或钱币买来的物品是由食物组成的，可以入口，那就是一种轻罪(duṣkṛta)。如果是一些衣物，而这些衣服又被人穿，那就是一种堕(prāyaścittika)。在以物易物的交易中，最常见的7日这一期限应该受到尊重。如果在教会内部唱衣，那也是允许的。④

四、《摩诃僧祇律》⑤

---

① 《四分律》第20学处，卷八，620—621页。

② 《十诵律》，第20学处，卷七，52—53页。

③ 这种惩罚扩大到了所有可以用来进行交换的物品：钵、衣、金、银、小木桶、药、钱、币、粮食等等。

④ 所以，在《十诵律》中，即使不是在一位出家人圆寂时也可以唱衣。同样，《摩诃僧祇律》中的记载也相同。

⑤ 《摩诃僧祇律》卷一〇，312—313页。



六众比丘在市场上购买了各种食物。佛陀指责各种讨价还价的交易，尤其是抨击在这类讨价还价之后的所得。然而，以物易物、买和卖在很大程度上都是允许的：一切都取决于人们的意愿和形势。在《摩诃僧祇律》中，决疑论是一种特别发达的艺术。暗示在僧伽内部出售的情况，这是允许的（313页）。

五、《根本说一切有部毗奈耶》①

本经文中有关以物易物的一段文字非常简短。第19和20学处（尼萨波夜提）似乎是被修改过：第19学处的标题为《出纳求利》。这一标题仅含糊地指出了最早的贸宝戒（rūpikavyahāra），其中包括有关买卖的一部分古老内容，表现得非常发达。

第20学处：六众苾刍② 从事各种交换活动，进行取与运的买卖交易。一条注释于此指出，"取"意味着物品在其他地方很便宜，但于此却很昂贵时，才把货物取到这里来。"运"意味着货物于此很便宜，而在其他地方则很昂贵，所以才运走。如果在物资丰富的季节购买之，而又等到缺货季节出售，那就是一种学处。如果求利买进，而不以求利卖出，那么在买时就有轻罪，而在再出次出售时则不会造罪。如果不是以求利买进，而又以求利卖出，那么情况正好相反，即在重新出售的时刻则会犯有学处。如果无心赚钱而赚得了钱，那也不会形成造罪。有关以物易物的部分包括在第19学处之中：③ 薄伽梵（Nirgrantha）通过来自北方的商人，而向室罗伐（Śrāvasti）献一件华丽的衣服。跋难陀说服了他与室罗伐交换一件破衣。苦修者的伙伴们发现，他从事了一件具有欺骗性的交易。他于是便前往跋难陀处，以收回自己的物品。当他们到来时，跋难陀闭门于自己的僧房中。苦修者们要求佛陀交出罪犯以便把他打得浑身流血。如果后者不同意这一正当的交换，那就要要他的命。

① 《根本说一切有部毗奈耶》卷二二，743—744页。

② 六众苾刍（比丘）的行为与僧侣的情理相违悖，这就是佛陀发布禁令的机会，据《翻译名义大集》记载，他们为：难陀（Nanda）、跋难陀、弗那跋（Punarvasu）、阐那（Chanda 欲）、阿说迦（Aśvaka，马宿）和邬婆难陀（udāyi）。

③ 《根本说一切有部毗奈耶》卷二二，741—743页。



贩卖戒

一、《弥沙塞部和醯五分律》①

难陀(Nanda)和跋难陀使用金和银、金币和银币及各种钱币以购买财产。他们出售这些物品,以得到上述金属和钱币。这样获得的财产必须布施给僧众,而不能送给一个、两个或三个人(以个人名义)。如果僧众决定把他们驱逐,便将财物投入地坑中、火中、流水中、荆棘丛林或者是某一个无法收回的地方。如果他们不抛弃之,那就要交给一位净人,他再通过交换而为僧众买得衣服或食物。②

二、《四分律》③

跋难陀在市场上用一种货币换取其他货币。所有这类非法交易都要受到谴责:用贵重原金属交换已经加工的贵重金属,用已经加工的贵重金属交换原金属等等,此外还包括各种以货币进行的交换活动。所获得的财产应放弃或应交给守园人,④ 或者是交给信事男,后者负责用此来为僧众交换衣服、钵、家具、针和盒。如果他们独吞交给他们的财物,那就要提醒他们遵守自己的义务。

三、《十诵律》⑤

六众苾刍把过去根据佛陀的命令,而放弃的贵重金属,用于各个方面。他们让人搞建筑,建立黄金市场和奴婢市场(原文为"客作肆")、铸铜市场和加工珍珠的市场。他们还饲养大象群、马群、骆驼群、牛群、驴群和绵羊群;同时还蓄养奴婢、弟子或一般百姓。在这样的情况下,有些人就以暴力夺取属于百姓的土地,然后再转卖给比丘。因为丧失自己家产的人怒气冲天,于是便发出了这样的抱怨:"沙门释子自言,善好有德。种种用宝作肆买卖,如王如大臣无异⑥ ……佛

① 《五分律》,第29学处,卷五,36—37页。

② 我们已经看到,《五分律》对于珍贵金属的不净观念与《摩诃僧祇律》不同,因为后者禁止把这些财产用于购买食物。它与《十诵律》也不同,后者认为食用以贵金购买来的食物是一种轻罪;而接触以同一方式所获得的衣服,则是一种"堕"(prā-yacittika)。

③ 《四分律》,第19学处,卷八,619—620页。

④ 这是僧伽所使用的世俗仆人的另一名称。

⑤ 《十诵律》第19学处,卷七,51—52页。

⑥ 这种史料不会使印度史学家们熟视无睹的。



以种种因缘呵责。云何名比丘，种种用宝……"用已加工的金属来交换原金属，用类似的珍贵金属物换取不相同的物品等等。对于货币交易，也要受到同样的指责。如果贵重金属数量很小，那就应该抛弃之。如果其数量很大，那就应该交给世俗仆人管理。如果没有世俗仆人，那就应以此作四方僧之床。

四、《摩诃僧祇律》①

难陀和跋难陀与皇宫保持往来，他们前往国王家中购买黄金，然后再让国王的金匠用此金为他们制成首饰。他们然后再让一些沙门向上流社会的贵夫人们出售这些首饰。这类交易不属于城内黄金商们和金匠们的业务，所以后者发出了抱怨。佛陀指责所有的有关贵重金属（无论是原金还是经加工后的黄金）的交易。

五、《根本说一切有部毗奈耶》②

"尔时之众苾刍，种种出息，或取或与、或生或质；以成取成，以未成取成，以成取未成，以未成取未成。言取者，谓即收取他方，爱乐所有货物。载运将去觅防守人，立诸卷契。是名为取。言与者，谓与他人物，八日十日等而立契证，是名为与。言生者，谓是生利；与他少物，多取谷麦，或加五，或一倍、二倍等。贮畜升斗，立其券契，是名为生。言质者，谓取宝珠等，同前立契。求好保证，与其财物，是名为质。言成取成者，谓以金银等器，取他成器。言未成取成者，谓以金铤，取他金器。言成取未成者，谓以金器，取他金铤。言以未成，取未成者，谓以金铤，取他碎金。苾刍如是交易，以求其利。时诸外道见是事，已皆生嫌贱。云：'何沙门释子，出物求利，与俗何殊？'谁能与彼衣食，而相供给？请苾刍闻，具以自佛。佛言：'广说如上，乃至制其学处，应如是说。'"佛陀宣布所有这类活动都会形成学处。

有关第19学处的同一段文字中还包括有第3部分，它说明，禁止占有财产的戒律，并不是绝对的，只要是为僧众的利益行事，这种做法就是允许的。

---

① 《摩诃僧祇律》卷一〇，313—314页。

② 《根本说一切有部毗奈耶》第19学处，卷二二，743页。这段文字的第1部分（有关跋难陀交换衣服的故事）属于有关以物易物（买卖）学处的所有律藏。

某些施主或檀越(dānapati)① 发现,僧寺由于其破旧而塌废时,便会这样思忖:

其舍经久,多并隤坏。施主见已,咸作是念:"我等现存,寺皆破坏,命过之后,其欲如何?我等宜应,施无尽物,令其营造。"便持施物,到苾刍所,报言;"圣者,此是无尽施物,为拟修补,当可受之。"诸苾刍报曰世尊。制戒,我不合受。时诸比丘,以缘白佛,佛告诸苾刍:"若为僧伽,有所营造,受无尽物。"时诸苾刍,得无尽物,置房库中。时施主来问,言,何意毗诃罗,仍不修补。苾刍报言:"贤首,为天钱物。"主曰:"我岂不施无尽物焉?"报言:"贤首,其无尽物,我岂食之?安僧库中,今皆现在。"施主报曰:"其无尽物,不合如是,我之家中,岂无安处?何不回易,求生利耶?"苾刍报曰:"佛遮我等,不许求利。"时诸苾刍以此因缘,具白世尊。世尊告曰:"若为僧伽,应求利润。"闻佛语已,诸有信心,婆罗门居士等,为佛法僧,故施无尽物。②此三宝物,亦应回转求利,所得利物,还于三宝而作供养。时诸苾刍,还将此物,与彼施主,索利之时,多与诤竞,便作是语:"圣者,岂我已物,生斗诤耶?"时诸苾刍,以此因缘,具白世尊。世尊告曰:"不应共彼,而作出息,复共富贵者,而为出息。"索物之时,恃官势,故不肯相还。佛言:"不应共此,而作交易,复共贫人,而为出息。"索时无物,佛言:"若与物时,应可分明。"两倍贡质,书其券契,并立保证,记其年月。安上座右,及授事人字。假念信心,邬波索迦受五学处,亦应两倍,而纳其质。又无犯者,谓最初犯人,或痴狂心乱,痛恼所缠。③

我们已经看到,各部律藏经文在对待贵重金属的问题上,采取的态度各有所异:1,毁弃之;2,将这些财产交给世俗人处理,以使他们为和尚们购买一些生活中迫切需要的物品("净"物);3,积累这些贵重金属以用于借贷。

① 指僧众的恩主,大量布施的人。

② 下面的两句话肯定是形成了一条注释:"此三宝物亦应回转求利,所得利物还于三宝而作供养。"

③ 这种谨防符合在两个领域中存在的明显的对立情绪:其一是礼物交换形式,其中自然存在有信徒和僧侣们之间的关系(与对法的布施以及世俗财产的布施完全相符合);其二是商业交换的世俗领域:买卖总是买卖。



在巴利文的律藏中,所使用的完全是第一种解决办法。在《十诵律》中,同时使用了前两种解决办法:少量的金属被抛弃,大部分用于为僧众购买物品。相反,在《摩诃僧祇律》和《根本说一切有部毗奈耶》中,只用一部分贵重金属购买生活必需品,将剩余的积累变成一种资产,以使之再产生利润。

另外,在僧侣们从事的那种应受指责的活动中,我们可以区别出不同程度的商业活动形式:

1. 购买食品、衣服,甚至是僧房。其办法或是通过以货换货,或是借助于货币。

2. 其目的不在于谋求生活必需品,而在于发财致富的商业交易。

3. 向使用劳动力的企业投资:如金属手工业、金银器业和珠宝工艺、饲养业、剥削奴婢的企业、农业(据《十诵律》和《摩诃僧祇律》记载)。

4. 附有典质物的放债和使用成文契约(据《根本说一切有部毗奈耶》记载)。

因此,我们可以看到,商业和财税活动,在制订这些律藏的社会背景中的发展,是不平衡的。佛教诸宗在商业交易方面,都程度不同地表现了一种宽容的态度。造成这种差异的原因肯定是由于时间和地点各有所异。

另一方面,我们很难确切知道,禁止捉持贵重金属、钱币以及禁止从事商业交易,究竟是为了什么:是思想上的谴责、禁忌,还是想维持某种方式的僧侣生活呢?①但是,就一般情况而言,由于其世俗特点,② 这些禁令都是针对惟利是图的重商主义活动的。因为金、银和钱币都是商业中要使用的财产,禁止捉持金银

① 如果和尚们购买他们本来应化缘的物品,那就是对宗教和僧侣生活方式的毁灭。当然,比丘在购买食物时,就会使世俗人丧失一次特别有利于获得善行的机会。但是,这样作还会为全体僧侣创造一种危险的先例。这种思想在《四分律》(卷八,620页)有关跋难陀进行以物易物的故事中,表现得非常明显:"尔时世尊(Bhagavat),在舍卫国(sravasti)祇树给孤独(Anāthapiṇḍada)园。时跋难陀(Upananda)释子在拘萨罗(Kosala)国道路行,住一无住处村。至村中,己持生姜易食,食已去。时舍利弗(Sāriputra)亦在拘萨罗国人间游行,至无住处村中。到时,著衣持钵入村乞食,渐渐至卖饭食家,默然住。卖饭人见己问言:'大德,何所求欲?'报言:'居士,我需食。'彼人言:'持价来。'报言:'居士,勿作持言。我等所不应。'彼人言:'向者,跋难陀以生姜易食,食已去,大德何故不应?'"

② 我们于上文已经看到了这种明显的限制:在僧众内部,只要以物易物的活动不会导致"市道法"中的现象(《四分律》卷八,621页)就是允许的。



的戒律扩大到适用于比丘们身上了。

这是一种以儭物(布施给僧侣的净物和向世俗人赠法)为基础的经济，它主宰着信徒和三宝。唯有这种交换形式才是适宜的：因为它不但是合乎情理的，而且也是堪称为有道德的形式。财物一旦赠施他人之后，就具有一定的意义了。它们除了物质意义之外，还具有一种人道的或宗教的力量，在佛教中就是因果报应的力量。相反，那些被出售的物资，即使可以产生某种形式的义务，也只具有初步的和商业性的意义。交换礼物和商业贸易形成了两个即使不是毫不相干(因为它们之间没有类似性)，至少也是相反的领域。当商业贸易得到发展并获得了自己所特有规律的时候，当布施(如同在佛教中的情况一样)具有思想和宗教意义的时候，它们之间的对立则更为明显。因此，我们看到了由佛教僧众的经济、商业和财税发展所提出的问题：商业活动是以什么方式如何和通过什么曲折的途径，而传入僧伽中的呢？事实上，这里所涉及到的并不是固有严峻性的松弛程度问题，而是一种真正的绝裂，一种从布施的宗教领域，向明显是世俗的、几乎是不道德的出售和借贷领域的飞跃。这一问题首先和主要是涉及到了佛教，而正是佛教才使布施成为其基本的道德之一；但它其次又与中国有关，因为那里的传统对经商活动具有根深蒂固的仇视。所以，如果文人界对于佛教可能提高道德的倾向没有熟视无睹，那么僧伽和僧侣们的经济活动，则成了引起非常尖锐的批评和激烈反应的原因。

把僧伽通过继承或布施而获得的不净物，改造成净物的必要性，最早无疑是佛教僧众中商业活动的起源。[①] 不净物提出了一个只有通过以物易物活动才得以解决的问题，佛教中的矛盾之一，即由此而产生：商业在出家人中同时受到了非难、执行和抨击，而在僧伽中则受到了推崇。更有甚者，布施和高利贷(两个有抵触的术语)成了佛教僧众财富的两种主要来源。财物的储备、以物易物的交换和买卖都受到了戒律的约束的限制，仍停留在一种相当初级的经济范畴。它还需要迈出新的一步，这就是利用它来求利投资。我们已经看到，印度所有的教宗

---

① 我们完全有理由认为，最为古老时代的布施物，仅仅是由生活必需品组成的：食物、衣服和住所。



都没有迈出过这一步。但是,僧侣们不可能自动地到达这一阶段。世俗者们,① 尤其是已受皈依进入佛门的商人(我们可以相信这一点),② 为出家人打通了一条路。在此问题上,《十诵律》中的一段文字③ 是非常有教益的:

我们在有关塔物的无尽物④ 特点的段落中读到:"毗耶离(Vaiśāli)诸估客,用塔物翻转,得利供养塔。是人求利,故欲到远处。持此物与比丘言:'长老,是塔物,汝当出息,令得利供养塔。'比丘言:'佛未听我等出塔物,得利供养塔。'以是事白佛,佛言:'听僧坊净人若优婆塞(Upasaka),出息塔物,得供养塔。'是名塔物无尽,供养塔法者。"

借贷活动传到出家人中的原因,是由于商人们的突然出走。然而,这些商人们是根据一种古老的原则,利用仆人或常住的信徒,为中间人而管理上述不净物的。《十诵律》似乎承认,以用作供物的财产质钱的作法,是司空见惯的现象,我们掌握有这种作法真实性的论据。由 S.烈维所指出的一方碑文说明,这种做法不仅适用于举行法事的需要,同时也适用于僧侣们的需要:

其他那些在纳西克(Nasik)和迦利(Karle,位于纳西克以南约 50 公里处)⑤ 发现的碑文,还是纪念塞种人乌萨瓦达塔(Usavadata)和其夫人达刹密多(Dakṣamitra)公主的功德建筑的。其中有一篇碑文值得于此提一笔,因为它向我们提供了一些有关这些建筑用途的稀奇资料:"伟大的成功。42 年鞞索迦(Vesākka, Vaiśākha)月,乌萨瓦达塔,即杜利卡(Durika)的儿子、库夏哈拉塔(Kṣaharāta)人的暴君纳利哈钵纳(Nāhāpana)的女婿乌萨瓦达塔,将这一石窟赐给了一个全部囊括遗赠的受赠团体,同时还永久性地布施了 3000 个

① 参阅上文,有关施主们为修缮僧伽蓝(Samgherama,即"僧房"或"众园")而布施"无尽物"的记载(《根本说一切有部毗奈耶》卷二二,743 页);同样也请参阅《弥沙塞部和醯五分律》卷一〇,73 页,其中提到了由一位世俗人为病僧们修建的"邸店"

② 主要是指那些从事海上贸易的人,我们了解其在古代印度的发展。在商业和银行金融活动中,印度远比中国要发达得多。

③ 《十诵律》卷五六,415 页("比丘诵")。本处认为,窣堵波的财产,是该建筑所在地和成为宗教基业组成部分的粮田和菜园的产品。

④ "无尽物"是指奉献于三宝的或用于质钱的财产。

⑤ 位于今孟买地区。



卡哈巴纳(Kahapana),以供住在这个石窟中的受赠团体成员穿衣和维持日常生活。这些卡哈巴纳都被存入了其中心设在哥瓦丹纳(Govardhana)的各行业的帐目中。具体情况是:纺织行业投资 2000,(每月)每 100 个卡哈巴纳可生息一个帕蒂卡(Padika);1000 个卡哈巴纳投资到另一个纺织商集团中去,每月利息为 3/4%个帕蒂卡。① 这些卡哈巴纳是不偿还的,惟有利息可以索还。在这些款项中,投资带 1%帕蒂卡利息的 2000 个卡哈巴纳,是为服装开支;在本窟中度过雨季的每 20 名僧侣,各自都会得到 12 个卡哈巴纳以备衣着。另外 1000 个卡哈巴纳的利息为 3/4%帕蒂卡,它是为支付日常生活费用(Kuéassa?)的。"②

我们可以承认,在一个古老的阶段,这种世俗起源和确保布施品连续性的做法,始终是存在于僧伽之外的;当这一新生事物出现时,和尚们也亲自使用它了。

《十诵律》中所记载的情况就是如此。正如我们所看到的那样,却有一定的保留,即所涉及到的财产不是由和尚们亲自管理的。《摩诃僧祇律》和《根本说一切有部毗奈耶》并没有因为这后一种障碍,更确切地说是被有关捉持不净物禁令后的一种残余所阻止。在佛教传入中国的时代,我们可以认为当时已经形成了对其直接管理的原则。公元 7 世纪末,当义净西游印度时,他指出"不净物"的做法始终流行于"西方"的所有寺院中。他认为僧衣尤其是常常"多出常住僧"。他还补充说,这些僧衣或者是以田园收成之余,或者是以"树果之利"所购;每年都要将这两种收入分于僧以充衣值。他还说,甚至还有一些为此目的而专设的"庄"。而神州(中国)道场则有自己的土地以供衣食。③ 这些基金既可以养活僧,又可以养活世俗人。因为施主虽施僧家,其情事实上毫无区别地扩大到了所

① 我们可以看到利率是何等之低,分别为 1%或 1%略弱。另外,我们还可以探讨,是否应由此而寻求"无尽物"(akyaya?)一词的起源。用于质钱的财产是无须偿还的,而是形成了一种永久性的基金。有关这种做法与中国在借贷方面的实际差距,我们将于下文再行论述。

② S.烈维(S.L'evi)《印度的文明》145 页。

③ 即使没有由义净所提供的资料,人们也可以认为这种习惯法很可能是存在的。我在敦煌和中国内地没有找到类似的记载。但我知道,以类似的形式存在有一些特别用于香和灯的香地。至于农业借贷,在中国曾广泛出现过。



有人，[①] 即"情乃普通一切"。[②]

有关戒律的三部经文，[③] 都强调了"无尽物"或"无尽藏"的作法。我们在上文所引的《根本说一切有部毗奈耶》中就已经提到了这一事实。《摩诃僧祇律》如同《根本说一切有部毗奈耶》中的律一样，认为为了质钱，也可以使用贵重金属。以下几类财产最为适合这些活动：

> 此金银若钱，若作不作，若多若少，若纯若杂，若成器不成器等。僧中舍已不得还。彼比丘僧，亦不得分。若多者应著无尽物中。于此无尽物中，若生息利得作房舍中衣，不得食用。[④]

然而，属于慈善基金组成部分的土地产品，也可以用来形成无尽物（这就是我们在《十诵律》中所看到的情况），在此情况下，法事活动的发展，似乎推动了这种制度的前进。

在《摩诃僧祇律》中，[⑤] 就已经谈到了迦叶佛（Buddha Kāśyapa）佛塔附近菜园中的果树。这些共有 8 个不同品种的树四季开花。花朵是用于向佛陀奉献的，果实要送给诸僧。如果花朵数量很大，那就要把其中的一部分交由花环的制造者（"花鬘家"），他们用此来制造花环并购买剩余品。和尚们由此而得到的钱用来供燃灯油和买香。但是如果这种收入很多，那也允许将之纳入佛陀的无尽物之中，对于那些环绕佛塔四周的"塔池华"的情况也相同。因此，这是对多余的不净物的两种不同的用途：[⑥] 第一类要用于宗教法事的日常花销和出家人的需要；在购买这类物品之后的余额，都要储备起来和质钱使用。我们在中国也发现了一种类似的做法。[⑦]

---

① 这最后一种有关大乘宗的说法，可以说明戒律的传统和大乘宗所特有观念的综合。

② 《南海寄归内法传》卷四，230—231 页。

③ 这 3 种律就是已经有人指出其"现代性"的律藏：《十诵律》、《摩诃僧祇律》、《根本说一切有部毗奈耶》。

④ 《摩诃僧祇律》卷一〇，311 页。

⑤ 《摩诃僧祇律》卷三三，498 页。参阅同一部经文 496 页，其中提到了一般性的花。余额可以用来为和尚们建造单独的僧房和购买衣服。如果还有余额，那就要将其纳入无尽物之中。

⑥ 一位比丘不能以花朵装饰自己。所以，对于一位比丘来说，花环就是不净之物。

⑦ 例如，僧祇粟既可以用于宗教法事的日常开支，又可以用于农业信贷。

由世俗界所提供的例证来看，放债的习惯做法也传入了僧伽中，但却不是突然间渗透进去的。我们已经看到，《十诵律》对于那些明显的世俗活动非常不信任。在他们之中，管理权仍由僧伽蓝的奴婢和信徒们负责。相反，《摩诃僧祇律》却承认，和尚们自己可以负责这些事务，因为其慈善目的总可以证明，由僧侣们管理一事合乎正义。在《摩诃僧祇律》中，也提到了为"佛事"或"僧事"，① 而捉持大量金银的比丘。这类金融活动的发展肯定也受到了法事活动的鼓舞和促进，其原因是如果和尚们的需要很少的话，那么法事活动的需要，却不存在有同样必须限制的原因。我们也可能应将此既看作是这些做法发展的原因，同时也看作是一种以下列现象占优势的结局的原因：即由出家人直接管理财产。

从原则上来看，无尽物是以双重性质出现的：它们一方面是一些不净物，而且还是具有世俗特点活动的对象，与佛教的伦理完全相违背；但同时，由于它们是出于信仰的布施物，用于供奉，所以其宗教特点非常明显，以至于惟有这一方面才值得考虑。

从全局来看，该制度在律藏著作中占有一席之地，这也不是不可思议的：无尽物仅仅通过卖花或舍利塔土地上的产品，还可能是通过伪滥僧所遗弃的珍贵金属来补充。② 这仅仅是一种未来发展的开始，而且也似乎仅仅出现在大乘佛教流行的地区。在中国，无论是附有质品还是典品的质钱，都会变成寺院和僧侣们的主要活动之一。但是，这一制度又由某些新颖的，而且完全是属于大乘教的观念所丰富：其目的不仅在于向三宝提供供品，而且还在于减轻众生的灾难和痛苦。

中国僧众中的商业活动

在佛教渗透入中国和远东、西域佛教化地区和印度商业潮流的发展之间，存

① 《摩诃僧祇律》卷一〇，311页。

② 有关遗弃珍贵财产的原则问题，至今仍没有明朗化，因为和尚们虽然遵守禁止他们接触这些珍贵物的戒律，但他们却没有任何东西遗留给僧人，或者是有时故意违犯这一戒律。我们不明白，他们为什么首先不遵守这些戒律，最后却决心牺牲自己的利益呢？

在有历史性的联系。有关舍利和经文的慈善交易与惟利是图的重商主义的交易，是沿着同一方向发展的，把新宗教传入中国的人都来自那些具有商业天才者们的地区。[①] 商人也伴随着僧侣于6世纪自西方（如安息或康国）而来，在扬子江上游和下游之间从事贸易。

但是，在中国中原地区，佛教又曾是一种经济活动发展的起源。信徒们和道场的需要，导致在寺院附近出现了一种制造慈善用品的手工业及其交易场所。在城市和农村，开设了一些店铺以抄经文，在那里还铸造佛像，它们有时似乎也很像是我们西方的咖啡馆。大兴土木建筑、装饰建筑物、在节日时对街道的布置、维修寺院庄园上的碾硙和油梁，所有这一切都需要差科匠人、技术人员和艺术家们的服务。我们在敦煌的寺院账目中，还发现了相当数量的职业名称：铸钉工、镀锡工、釜子博士、造芘蓠人、修治火炉博士、造火炉博士、钥匙博士、仰埿博士、泥壁博士、氈胎博士、浣氈博士、疗治釜博士、疗治佛炎博士、造檐时博士、造局席屈博士、渥沙麻博士、造钟楼博士、疗站镬子博士、硙博士等等。[②] 在玛札尔塔克山发现的寺籍，也说明了在中国西域寺院中这类手工业生产的重要性：

出钱壹佰贰拾文，沽酒叁㪷，与檽众堂工匠汜琎等辛苦吃。[③]

出钱捌拾文，付匠野舥，充还雇画行城幢伞、龙凤等手工。[④]

出钱壹佰文，买白纸两帖，帖别五十文。糊灯笼卅八个，并补帖灯面用（为了正月十五日的元宵节而使用）。[⑤]

同日出钱柒佰陆拾文，付求福充还先雇匠贵财助造□氈手工价。[⑥]

因此，为了使用一个非常熟悉的术语，我们可以说佛教"促进了贸易的发展"，并为中国经济的这个部门带来了巨大的活力。然而，大道场附近的手工业

① 康国人"善商贾，好利，丈夫年二十，去傍国，利所在，无不至"（见沙畹《西突厥史料》134页）。在5—6世纪中国内地的异族僧侣中，撒马儿罕（也叫作"康国"）和布哈拉（又叫作"安国"）的人很多。

② 敦煌净土寺入破历，伯希和敦煌写本P.2032号。

③ 沙畹《斯坦因所发掘的汉文文书》第969号，第7行。

④ 同上引书，第970号，第17行。

⑤ 同上引书，第971号文书，第9行。

⑥ 同上引书，第969号文书，第11行。

和商业生产的发展肯定仅是一种次要现象。其主要现象是使市场交易向有利于寺院的方向发展了。宗教节日并非与集市没有任何相似性：它们都是于同一地方举行的。[①] 寺院常常是座落在市场附近或商业最发达的街道上。那些富裕的世俗者、贵族成员和大官僚以及大寺院，当他们希望利用自己的财产将本图利时，首先就要试图进入这些享有特权的地方——集市。他们在那里拥有一些租用的铺店，肯定自己保留了交易中的一定百分比。他们还有一些钱庄。

《蔡兴宗(416—472)传》中指出：[②] "王、公、妃、主多立邸舍，子息滋长，督责无穷，启罢省之，并陈原诸逋负，解遣杂役，并见从。"

大寺院在集市上也有它们自己的"邸舍"、"邸店"或"铺店"。它们似乎既是供行人歇脚的旅店，又是出售货物的店铺和柜台。[③]

这类不动产的租赁在六朝时代，似乎不如在以后几个时代那样常见，特别是在中唐和晚唐时期，对"邸店"的记载才日趋频繁。这种迹象可以证实下面那种非常普遍的事实，即从唐代开始，商业活动的发展越来越突出了。富裕的世俗人和那些大寺院所拥有的不动产，并不仅仅是一些铺店，而且还有"客舍"[④] 和"车坊"，同时还有"碾硙"。[⑤] 唐朝的寺院似乎获得了与贵族和大官僚们分享的控制权，至少是对最为重要的交换活动的控制。

---

① 在近代，一些乡村道场里的和尚们仍是集市的组织者。请参阅明时博(A. H. Smith)《论中国乡村的历史》149 页："看来，绝大多数的这类集市，都是仰仗某些寺院主持才能生存下去，这是一个普遍的事实。在结束评论的时候，我们还可以指出，用向货物征税和收地租这样的办法来积累收入，以供寺院使用"。

出资者(寺院或富裕的世俗人)对交易的控制，是一种可以追溯到中唐时期的作法。

② 《南史》卷二九，4 页。蔡兴宗于 467 年被晋升为会稽(今江苏省境内，但会稽郡也包括今浙江省部分地区——译者)太守，本处所记载的事实肯定是稍微晚期的了。

③ 对于"邸店"一名，我们还可以补充以"邸肆"。道瑞良秀先生在《大谷学报》14 卷，第 1 期中发表了一篇有关这类邸店的论文。同样还可以参阅白乐日：《〈隋书·食货志〉译注》240 页注，作者参阅了加藤繁的著作。"邸"字的意义似乎是有所发展，它在汉代时可能是指京师为收留过境官吏住宿的旅店，但那里也可能汇集了一些商人。因此，与某一时代起，"邸舍"或"邸店"便当作货栈和卖东西的地方使用了。那里可以赊卖商品，特别是布匹。参阅《南史·邵陵王纶传》，我们从中可以看到邸店的经营者赊卖丝绸和绢的现象。

④ 此外还称之为"客院"、"坊"、"店"和"邸"等。有关佛教僧众的旅馆业，见下文。

⑤ 有关"车坊"一词，见加藤繁于《东洋学报》第 15 卷，第 1 期，105—109 页所发表的文章。



常俨法师(圆寂于816年)“与常住铺店,并收质钱舍屋,计出镪过十万余资”。[①]

在善和坊东寺附近,大祥寺拥有“店舍六间半”。[②]

在会昌五年(845)初颁布的一道敕令中,唐武宗皇帝指出:“即有富寺……私置质库、楼店、与人争利。”他诏令功德使统计库存的财产,并且在扣除了估计为“常住”所必需的部分外,其余的一律出售:“委功德史检查富寺邸店多处,计料供常住外,剩者便勤货卖,不得广占求利,侵夺疲人。”[③]

“无尽财”[④] 一词借鉴自印度律藏经文,在中国用以指属于“常住物”的财产部分,用于借贷。有时世俗者们或僧侣本人为此目的也布施土地、食物或钱币。文献中强调指出了这种财产不可转让的特点:“常住”的观念在开始时仅限于指僧伽的不动产,实际上在中国则扩大运用到了可以替代的财产。“常住”这一术语最终变作特指寺院财库中所收藏的各种食品和货币。[⑤] 然而,正是这些可以替换的财产才可用于放债。为了确保一种慈善基金的永久性,最习惯使用的办法就是将之奉献给“无尽物”。

《宋高僧传》记载说,[⑥] 生活在744—817年的神凑和尚仅满足于少量东西,过着一种苦行僧的生活。如果一位中国出家人真有如此非凡的行为,那就会使供品向他大量云集而去。但是,他立即便将之交给了“常住无尽财”。

另外一位僧侣叫道标(740—823),属于灵隐寺。他以自己所出售的“度牒”而为其僧伽积累了一大笔铜钱资本。[⑦] 所以,他可以以此而开发大面积的土地,其年收入为1万斛粮食。[⑧] 他无疑是利用这些土地的收入创设“无尽财”的基

---

① 《山右石刻丛编》,《大唐福田寺口大德法师常俨置粥院记》碑。

② 《金石萃编》卷一三七,在修缮大祥寺时所立的碑文,其时间为会昌元年(841)五月。

③ 《文苑英华》卷四二九。

④ 或者是“无尽物”。

⑤ 我们掌握着有关转让常住的一些可资借鉴的记载,其内容常常是不偿还所借“常住物”的债。

⑥ 《宋高僧传》卷一六,807页。

⑦ 有关从安禄山叛乱时代起出售度牒的情况,见前文。

⑧ 既然这是指杭州地区,所以肯定是指1万斛大米。据《新唐书·食货志》卷五四记载,大米的产量是每顷50硕(即4.5公顷产3000公升)。所以应该认为这里所指的土地约200亩左右。



金,并且作为不可分割的财产而布施给了其僧伽。[①]

一位高级僧官李憕[②] 在天宝末年(756),把他的"别墅"布施给了惠林寺,"以为公共无尽财"。[③]

当然,在高僧传和别的地方,我们还可以发现有关"无尽财"的其他记载。这就足可以证明该术语和这类做法在唐代时非常流行。[④] 但是,在各种情况下,是否都是指同一类的财税活动呢?是否始终都是指一般的借贷呢?

印度很可能主要是通过西域已经佛教化地区的媒介作用,才向中国传入了一种新的借贷方法:质钱。它首次出现在寺院中。[⑤] 所以,宗教僧伽在财税技术方面,可能比世俗人要发展得快一些。

《根本说一切有部毗奈耶》在对有关为向世俗人放借"无尽物"时采取的保护措施时所作的解释特别强调了"质"的问题。[⑥] 然而,如果说这个古字在商业领域中也出现过,而且其中指的就是其一种契约;如果在佛经译文中也使用了此词,那似乎是指一种完全新鲜的事实。事实上,"质"字可以适用于两种完全不同的制度。很明显,我们这里使用"质"一字(正如它在律藏中出现的那样),是指借贷价值的对等物。但据《根本说一切有部毗奈耶》的记载,"质"甚至可达所借款价值的两倍。这种被称为"质"的抵押物的经济作用得到了承认,此种制度惟有在某种货币是独一正常交换手段的经济中,方可设想。在唐代的某些契约中,对于其中被称为"典"的抵押物的问题则难于肯

---

① 《宋高僧传》卷一五,803页。这里所涉及到的事实肯定为大历年间(766—779)。

② 参阅《旧唐书》卷一八七下,《李憕传》。李憕积极地参加了平息安禄山叛乱的战役,最后身陷叛军之手,正是在这个时候他才把自己的产业布施给了惠林寺。他全家都是佛教徒,两个儿子也落发为僧。

③ 《宋高僧传》卷二〇,839页,《圆观传》。

④ 邸店中获得的利润也可以用于质钱。请参阅《文苑英华》卷四二九,会昌五年(845年)的南郊赦文:"委功德使检责,富寺邸店多处,除计料供常住外,剩者便勤货卖,不得广占求利,侵夺疲人"。佛寺病坊土地的产物同样也可以用来质钱。

⑤ 杨联陞《中国的货币和借贷》6页:"最早的借贷机构是5世纪前后,在佛寺中出现的邸店"。这种断言肯定是有点过分武断了,因为中国在很早之前就出现了借钱。但相反,下列事实倒是千真万确的:当时尚没有信贷钱庄,这种钱庄的创设要归功于佛教僧众。其中具有双重的革新、邸店和新借贷方法的出现。

⑥ 《根本说一切有部毗奈耶》卷二二,743页。其中对"质"下了一个定义。

定：所抵押的物品远不是可以使债权人在遇到不执行债权的情况时，所得以补偿的价值，而似乎是起了一种物证的作用。在此情况下，典物并不是一种无所谓的东西，而是一种完全属于私人性的物品，它一般都是为借债人作保的。至少这是我们可以从下文即将引用的契约中所得出的结论，契约中的双方之一，用他家的铁铛作典：[①] “三年二月六日，普光寺人户李私私，为种子及粮用，遂于灵图寺常住处，便麦肆汉硕、粟捌汉硕。典贰升铁铛壹口。其麦粟并限至秋八月内纳足。如违限不还，其麦粟□□仍任制夺家资等物，用充麦粟值。”如果“典”于此所起的作用与“质”相同，那么最终占有和出售典物本身，就可以用来赔偿债权人；它们可能形成了对不执行契约所必需的惟一惩罚。然而，不仅本处的典物要求债权人获得，而债权人只有以自己的利益而没收其债务人的部分财产时，方可得以完全补偿。被典物只能在到期时方能收回，当出现债务人要用利息来填补所借价值和被典物价值的差价时，其目的仅仅是为了彻底解放债务人，而不是使他避免赔偿损失。所以，被称为“典”和“质”的是两类不同的抵押物。[②] 在受印度影响的地区中所流行的那种“质钱”，无疑形成了一种革新，其现代特征与“典”的用法那非常明显的古老性，形成了鲜明的对照。后者完全有可能是地道的中国制度。

两段文献可以证明5世纪末在佛寺中质钱的作法。它们同时也提供了某些有关这类借贷的机构的资料：

> [甄]法崇[③] 孙彬。彬有行业，乡党称善。尝以一束苎，就州长沙[④] 寺库质钱，后赎苎还，于苎束中得五两金，以手巾裹之，彬得，送还寺库。道人惊云：“近有人以此金质钱，时有事不得举而失，檀越乃能见还，辄以金半仰酬。”往复十余，彬坚然不受。[⑤]

---

① 参阅下文。

② 随着时间的流逝，这两个术语的意义趋向互相接近。在宋代，“典”实际上似乎是“质”的同义词。

③ 法崇在永初年间(420—422)任江陵(今湖北省的荆州)令。

④ 长沙寺是江陵刺史邓汉的私人故居，后者将之改造为寺院。

⑤ 《南史》卷七〇，5页。如果我们承认平均30年为一代人，那么此处所涉及到的是5世纪后四分之一年代的事实。



另一记载见诸《南齐书》,[1] 其主要事实为 482—483 年:

渊薨,澄以钱万一千,就招提寺,赎太祖所赐渊白貂坐褥,坏作裘及缨,又赎渊介帻犀导及渊常所乘黄牛。[2]

因此,寺院的宝库是如同当铺一样开展活动的。作为"质"而被抵押的物品,肯定被认为低于真正的价值,这种借贷要同意接受一个长短不定的期限。在前一种情况下,"质"可以在事后被赎回;在第二种情况下,褚澄只是在其父死后才前往寺院。因此,契约的持有者(它可以父子相传)承认抵押。这种契约还可以交给第三者。与中国传统的借贷法(即农民借贷法)[3] 相比,这其中就已经有了一种很大的发展,后者很高的利率和极短的期限,形成了一种非常不方便的手段,也不会取得重大发展。在唐代,皇家政权曾制定了利率。在有关"质举"的条例中,利率不应该超过原本价值的五分之一。

凡质举之利,收子不得逾五分出息,债过其倍。若回利充本,本官不理(此段引文见《大唐六典》卷六,"比部郎中员外郎"条——译者)。

相反,在普通借贷的情况下,利率可以合法地占四分之一。事实上,利率似乎始终都几乎占半数。[4]

上文所引两种记载揭示了以"质"借贷的特点之一:它们所指的都是借钱。质物同样也必须以货币赎回。"质钱"一词经常使用,"质举"也具有同样的意义。事实上,"举"字似乎是特别指借铜钱。[5] 惟有大寺院和某些富裕世俗人才会有充足的现钱储备,以向那里一时拮据的人预付一定的铜钱。另外,钱似乎是借给一批特定顾客的,即不是那些为寻求得到本年所必需的种子,或维持到下一次收

---

① 《南齐书》卷二三,8 页,《褚澄传》。

② 这些不同的财产肯定是由褚渊在数年之前因典押而抵押出去的。

③ 有关农业借贷问题,参阅下文。

④ 见《大唐六典》。本段文献已由道瑞良秀先生在《大谷学报》第 14 卷,第 1 期,128 页中所引用。

⑤ 《唐会要》卷八八所转载的开元十六年(728)二月十六日的一道诏令指出:"十六年二月癸未,诏曰:'养人施惠,患在不均,衰多益寡,务资适中。比来公私举放,取利颇深,有损贫下,事须厘革。自今已后,天下私举质,抵之柢宜四分收利,官本五分收利。'"这道敕旨同样也载《册府元龟》卷一五九,16 页。



获之前必不可缺的口粮的农民顾客,而是借给中国社会中本来就已经富裕的一个阶级。在西域,向寺院或出家人借钱的是当地良民阶级:有一件契约中提到了一位女子,即阿孙的妻子向寺院常住财产借1500文钱。① 所以很可能是当时只承认上层阶级中的女子有订立债据的权力。阿孙的妻子肯定属于当地的大户之一。

同样的看法也适用于同一类的另一份契约:

> 大历(766—779)□□□□□□,许十四为急要钱用,□无得处,遂□□□□□□梳一共典钱伍百□,每月头□□□□□□钱。许十四自□□□□□将本利钱赎,如违限不赎,其□□□□□□并没,一任将买。恐人无信,故立私契,两共平章□□□□。
>
> 钱主:
>
> 举人女妇许十四　　年廿六
>
> 同取人,男进金　　年八岁
>
> 见人。②

当出身于月氏(Scythe,斯基泰人)的和尚竺法护(Dharmaraksa)来到敦煌时,当该城的"甲族"获知他很富裕,便想对他进行考验,向他借20万文钱。③ 如果没有铜钱,那么高中级官吏向寺院借的则是布匹。

始丰县④ 丞李意及曾经向一座寺院的"常住物"中借过10匹绢,但却忘记填还了。⑤ 一位比较高级的官吏,即"御史大夫"冯思于景龙二年(708)暴卒,留下了他欠太平寺的一笔债听其自然。因为他曾前往那里借过钱及油面。⑥

我们由此可见,所借债务并不是始终都填还的。如果所涉及到的是一些以

---

① 见白乐日:《〈隋书·食货志〉译注》224页注172。他倾向于这种已由西域借贷文书的辞汇所证实的解释。

② 《古代于阗考》附录A,由沙畹翻译的汉文文书第6号。

③ 《高僧传》卷四,347页,《竺法乘传》。

④ 今浙江省天台县。

⑤ 《佛祖统纪》卷三九,369页,仪凤二年(677)。请参阅前文对这一故事的译文。

⑥ 《宋高僧传》卷五,736页,《礼宗传》。



笃诚而著称的高级人物，或者是其影响可以为出家僧众利用的官吏时，寺院可能完全信任他们的债务人。某些借贷甚至在没有契约的情况下就成交了。[①] 在所有的情况下，我们都认为信任问题在这些活动中起着作用；我们可以认为寺院只同意向大家都知道的那些具有偿付能力的人以及与之保持密切关系的人，放发巨额借贷。因此，寺院同意向之发放钱债或布债的对象，只能是一个有限的顾主集团，即大官僚、贵族成员、施主和行善者。布匹是平常所使用的铜钱的代用品。

当质钱的做法在世俗界传播开之后很久，它仍在佛寺中沿用。[②] 在12世纪时，陆游指出，在寺院中就存在有质库，但却有特殊的名称：

陆游写道：[③]"今僧寺辄作库，质钱取利，谓之'长生库'。"

宋代另外两种有关"长生库"的文献，也似乎说明，这些库中的资本是由出家人的个人捐赠布施组成的：

> 本院诸殿堂虽殿主执干，尚阙长明灯。遂募众缘，得钱叁拾叁贯，入长生库。置灯油司，逐年存本，所转利息买油。除殿主殿堂灯外，别置琉璃明灯。仰库子逐月将簿书指方丈知事签押。[④]

另外，洪迈还曾写道：[⑤]"永宁寺[⑥] 罗汉院萃众童，行本钱，启质库，储其息，以买度牒，[⑦] 谓之'长生库'。鄱阳并诸邑，无问禅律，悉为之。院僧行政，择其徒智禧，主掌出入。庆元三年(1197)四月二十九日，将结月簿，点检架物，失去一金钗，遍索厨柜不得。"

然而，一直到宋代，"长生"一词基本未使用过。我们只掌握的很少的几处记载，其中之一见诸《高僧传》，但它所表达的具体意义也不太清楚。

---

① 当华度寺同意以无尽财向上层社会的成员放发借贷时，甚至不须要写文契。

② 在唐代，"质库"一名经常见诸富裕个人的财产之中。曾以其财富而著称的太平公主，就拥有"质库"。参阅《旧唐书》卷一八三，《武承嗣传》。

③ 《老学庵笔记》卷六。

④ 《台州金石录》卷七，《宋宝藏岩长明灯碑》。

⑤ 《夷坚志》癸集卷八。

⑥ 位于今江西省鄱阳县。

⑦ 从12世纪中叶开始，出家人购买官牒，则成为必不可缺的了。



释僧慧，未知何人。少来好修福业，晋义熙中(405—418)，共长安人行生长，立寺于京师破坞村中。①

对于各种建议的比较，则可以提醒我们注意，正是由于"长生"，② 僧慧才得以建立该道场。

"生长库"最为明显的特点之一，可能恰恰正是此类"互助金会"的全体成员都认捐。我们发现在现代的一些乡村会社中，仍在沿用这种办法。所以，"长生库"③ 使人想到了中国佛教中最有意义的制度之一：信徒和出家人的社邑。

我们已经指出，大寺院曾满足了两类顾客的需要：一方面是上层阶层，另一方面是农民阶级。其满足的方法是通过借贷，而对他们的借贷，原则又似乎是完全不同的。一般来说，前一类是借钱币或布匹。这种借贷中可能包括有"质"，质的价值要高于所借额。这种借贷行为有时也不一定要有书面契约，完全信赖这类特殊的顾客。第二种是出借实物，最常见的是粮食，即麦或粟。他们还同意借期为一个农业收成年度，因此是短期的(7—8 个月)，其利率很高(50%)，这种外借的对象是农民阶级。流通钱币的总额，始终明显低于一种完全是货币化的经济需要。那些钱币充足的地区，也就是真正的商业贸易活动最为发达的地区：北方的大城市和扬子江流域、广州港口等。农民首先寻求获得的不是钱币，而是种子和下一次收成之前的生活必需品。

某些佛教寺院的粮食财产，使它们不仅可以得到为自己服务的奴婢，同时也使定居于寺院附近的良民与之保持一种长期的从属地位。质言之，文献中从未谈到过那些最富裕的宗教机构，在中国起过大型农业银行的那种极为重要的作用：这是一种非常自然的现象，没有任何可以引起当代人注意的地方。但是，在

① 《高僧传》卷一三，410 页，《僧慧传》。

② 也可能是指于在出家人和世俗人中征募的税捐以及将资本投资。

③ 据杨联陞先生在《哈佛亚洲研究学报》第 13 卷(1950 年 6 月)中发表的文章认为，"长生库"(此名词的全称似乎是"长生钱库"。参阅《释氏要览》卷下，304 页，其中把这一术语写作"长生钱")仅仅是对寺院钱库的俗称。但是，我还必须指出，此术语在宋代之前未曾出现过，而且也正是在宋代，"长生库"和"质库"才变成了同义词。质库一般并不是在一次募捐之后形成的。



敦煌发现的写本中,包括丰富的借贷契约和便粮帖,它们说明了大寺院在某些地区可能产生的强大经济和社会影响。

我们已经看到,在僧祇户时代(约为5世纪末)和当这种制度已经蜕化之后(6世纪时),山西省的寺院都同意向农民借粟,但其利润非常有利于佛教僧众,以及那些利用这一制度为私利服务的高级僧官。保护粮食的技术(甚至包括经济因素在内)以及某些社会习惯,使得中国有过一些很大的仓库:官仓、集体公仓和富裕地主的私仓。在敦煌,净土寺的粮仓似乎拥有70多硕粮食,约合400公石(每公石为100公升——译者)。我们可以承认,沙州地区17座佛寺共储备有5000公石粮食。[①] 一般来说,农民在新年节日期间消耗掉自己微薄的一点储备粮之后,到了春天就完全一无所有了。这种缺乏先见之明的作法,又受到了生活始终不稳定之特点的促进,它也是当地生活方式的组成部分。另外,出借者也是不乏其人的。在敦煌,农民常常向附近的寺院借债。如果他们是奴婢(常住百姓)和耕种寺院土地,那么他们就应该向寺院递交一份普通的牒,并信誓旦旦地表示,如果在收成时不能填还所同意的预借物,那就甘愿"违限请陪(倍)"。但是,如果涉及到的是属于另一座寺院的农奴(常住百姓),那么这种借贷就应立契约:

> □年四月十五日,沙州寺户严君为要斗升驱使,〔今〕于灵图寺佛帐所便麦叁硕,并汉斗。其麦请(限)至秋八月末还足。如违限不还,其麦请〔陪〕,乃任将此契为令六,[②] 制夺家资杂物,〔用〕充麦直。如生东西不在,一仰保人等代还。〔恐〕人无信,故立此契,书纸为品。
>
> 便卖人:严君,为年卅
>
> 保人:刘归子,年廿
>
> 保人:
>
> 见人:唐玄英
>
> 见人:唐寺主

① 有关敦煌寺院的库存现金,见前文。

② 此处所使用的"将此契为令六"一词组,肯定意味着此契约具有执行力。其中的"六"字是一个同音异义字,但我们不知该通假字其正确的形式为何。



见人:志员。①

便粮人有时也要以典物为证,但这并不妨碍在无力偿还时,对其不动产的制夺。

□子年二月六日,普光寺人户李私私(原胶卷不清,谢和耐先生读作 Li Sseu-sseu,即"李私私";仁井田陞也作"李私私";《敦煌资料》中作"李和和"——译者)为种子及粮用,遂于灵图寺常住处,便麦肆汉硕,粟八硕。典贰升铛壹口。其麦粟并限至秋八月内送纳足。如违限不还,其麦粟□□。仍任掣夺家资等物,用充麦粟直。如身不在,一仰保人等代还。恐人无信,故立此契,用为后验。

便麦粟人:李私私(加钤一颗圆章,红色,其直径为 2 厘米)。

保人:男,屯屯(此字原胶卷不清,谢和耐先生作 T'ouen-t'ouen,疑为"屯屯";仁井田升作"毛毛";而《敦煌资料》中作"毛毛"——译者)。②

……③

这种出借不附利息,其中所指的仅仅是预支。本契约中所使用的"便"字,就完全可以说明这一结论。附利息的借入一般要用"贷"或"贷便"等词来表示。④因此,我们可以看到寺院奴婢(也就是"常住百姓"),享有一种优待条例,即使是他们向自己所不直接依附的寺院借便,也一样。这种贸易保护主义,肯定是以在敦煌所有寺院之间达成的谅解为基础的。

---

① 见斯坦因敦煌写本 S.1475 号背面第 9 页。此文书已由那波利贞先生发表在《支那佛教史学》第 2 卷,第 4 期(1938 年)中了。

② 此处在契约中使用个人图章则是一个例外,圆形图章似乎起源于吐蕃。

③ 伯希和敦煌汉文写本 P.2686 号背面。此文书已由那波利贞先生发表于上引文中。同样也请参阅仁井田升《唐宋法律文书的研究》366—367 页。其中有一项条款规定,如果到期不填还,就要以所借数双倍偿还。这一条款在上述两份契约中似乎仅仅是有所暗示。在斯坦因敦煌写本 S.1475 号背面第 11 页中,也出现了同样的条款。后一卷文书也由那波利贞在上引文中发表:"□年四月廿二日,当寺人户索满奴为无斛斗……。灵图寺佛帐物内便麦两硕,并汉斗。请八月(《敦煌资料》中作□□——译者)末还定。如违时限,其麦请陪,仍任制(夺家)资杂物,用充麦直。"

④ 至少在涉及到食物时的情况是这样的。因为借钱是以"举"或"取"等词所表示的。



然而，大部分出借，即同意发放给良民的贷款，都形成了高利贷交易。其利润在秋收时始终为50%。相反，借入的数量很小，净土寺在924年以“利润人”[①]收入的小麦总数可达128硕。[②] 但是，在细目中，我们所看到的是许多小笔借项。其数量常常为数斗(1斗约为6公升左右)，很少会达到数硕。除了麦粟之外，出借物中还有麻和豆类。

这是一种奇特现象：在敦煌写本中，我们没有发现向寺院粮仓借带息的借粮契约的踪迹，至少也似乎是没有就各种具体情况而单独写文书。为了更方便一些的原因，在各寺院的某些支出帐册中，也登录了借出的项目，仅仅从这些文字中肯定便会看得出来。[③]

仓廪的管理者，当时就注意指出借方的住址，或者是借方与其他一些人的亲属关系。另外，有关人还要画押(这种画押常常是仅简化成一个十字或一个简单的符号)，除非是在他本人不能签署，而是让一位保人代签(这种人被称为“口承人”)。

“李幸端便豆壹硕，至秋壹硕五斛。”

“张和子便豆壹硕，至秋壹硕五斛。”

有一条注释又对此作出了解释：“梁户张咄子弟。”

在其他地方又具体解释了借方的住址：

“住在寺东大街”。

“住在麴家巷”。

“住在杨都头舍南”。[④]

---

① 这里也可能是指纯利润。因为在敦煌净土寺的这些帐籍中，在支出项目中从没有提到过外借。

② 伯希和敦煌汉文写本P.2049号背面，保护和尚的年度结帐报告。

③ 如果假设在向僧祇户发放的借贷中也有相同的做法，那么我们就可以解释由这种做法产生的伪造。契约一般是写作两份，双方各留一份。在私人帐册中登录借出的做法，使人想到了古罗马人在登录收入帐中的类似行为。

④ 见伯希和敦煌汉文写本P.3234号背面第25页以下，净土寺的籍帐。944年在广进管理下西库便麻、豆帐。同样的一张表还见诸伯希和敦煌汉文写本P.2953号背面。帐目中记载了借方居住的乡名：玉关乡、神沙乡、龙勒乡、慈惠乡、效谷乡等。在这一残表中，一共记载了50多人。在他们中间有一位出家人和3位“常住百姓”。这就证明奴婢们并不会始终都享有一般的无息预支粮食的特权。

敦煌净土寺的借贷经营额是相当可观的。930年,在其仓中所收入的136硕麦粟的总数中,有60多硕,约合36公石(或者是百公升)来自投资利息。如果再加上由便借豆和麻产生的利息,那么我们就可以承认,净土寺全部收人的三分之一多是来自高利盘剥。① 我们认为佛教寺院的收入主要来自高利放债、信徒们的供物和经营不动产(邸店或碾硙)。因此,我们还可以认为寺院并没有将其主要精力用于生产,土地不是他们财富的主要来源。这是一种寄生经济,然而却在该地区的农业文明中占有一席位置。当耕田农民不能由皇家政权予以保证时,那么向他们的借贷就要由富裕个人来承担,从5世纪起也由寺院来承担。

由出家人同意发放的借贷

除了特权阶级和农民阶级之外,出家人形成了第3种借债等级。出家人的地位使他们与前一类债务人相近似。如果他们要借债,那么其条件也相类似:这都是一些长期贷款,为了能够收回债务,主要是依靠他们的信仰和虔诚,而不是借助于威胁手段。另外,当涉及到官吏或贵族时,执行债务法似乎也是不可接受的;和尚们如果犯有轻罪,也可以逃脱世俗司法的追究。②

《佛祖统纪》记载了某些有关出家人向常住物借贷的故事。

玄绪和尚在地狱中遇见了其僧房的伙伴、相州沙门道明。后者补赎了他因忘记填还向自己寺院所借的带息柴薪的过失。为了结束自己的苦刑,道明乞求他买一百捆柴薪再以他的名义填还常住中,以偿还他过去曾借用过的唯一的一捆柴薪。③

有关向三宝借债而不偿还所引起的后果,是投胎为牲畜、奴婢或为恶魔似的生灵,这样的内容在中国佛教民间故事中经常出现。在各种情况下,出场的债务人都或是官吏,或是和尚。因此,我们可以承认,对于这几类借债人来说,不采取

---

① 我们很难举出一个确切的数字,因为不知道各种食物的具体价格。另外,各个寺院诸项收入的比例也可能有变化。

② 《释老志》7页;《佛祖统纪》卷四〇,375页,开元二十九年(741),《百丈清规义记》,出处同前引文,27页。

③ 《佛祖统纪》卷三九,361页,606年。



制夺财产的办法，但必须要信任他们的虔诚。另外，这些长期借贷是出家人和上层社会特有的现象。

在敦煌写本中，有一卷关于和尚们向常住物借债的文书。这是一份还债文书，叫作《梁法团入债文书》，① 其时间为某一辛亥年正月二十九日。②

善因入布柒拾捌尺准，麦粟柒硕捌斗，折黄麻叁硕玖斗。

愿通入褐布柒拾伍尺准，麦粟捌硕，折黄麻伍硕。

愿威入榆木两根准，麦粟陆硕，入昌褐肆拾尺准，麦粟肆硕。木及褐折价黄麻陆斗。

僧保瑞和保端也都向常住物布施了各种物品，其中包括“人上典物铜锅子”。所有这些物品都当着僧众的面交到了“库内”。然后是 5 位向常住借麻的和尚们的画押。

同一卷文书接着又记载有其他五僧在借麦粟之后于六月九日的还物表。他们的所借额分别为 40 斗、38 斗、15 斗和 24 斗。③

文契中没有说明这种债是带息的。相反，事实上很可能是和尚们向常住借债并转借给世俗人。④

根据律藏经文，严守戒律的和尚们在商业经营方面，主要是追求避免签订有损名誉的契约。他们必须由中间人经手。同样，当时并不禁止比丘对世俗财产拥有所有权，而仅仅是禁止他们直接占有和使用它们。所以，据一部律藏记载，由跋难陀采取的不受惩罚地致富的方法，完全符合戒律经文的逻辑。

尔时有一居士，为跋难陀释子办衣直。此居士常与跋难陀客主来往，跋

---

① 对于“梁法团”一词，我不知其意为何，但它明显是指榨油梁户的；本处所指的出家人，也可能是向寺院借了麻以生产油。

② 从字体和纸张来看，这一文契的时间很可能为 9 世纪或 10 世纪。

③ 因此，1 斗麻的价值相当于 2 斗麦或粟，而 1 尺(30 厘米)布的价值是 1 斗(6 升)粮食。

④ 伯希和敦煌汉文写本 P.3631 号背面。



难陀智慧、福德，多财、饶货，常以财宝以此居士，出入息利。①

另外，律的伦理是一种具有意向性的伦理：

若比丘为利故买，已不卖，突吉罗(duṣkṛta)。若为利故卖，不买，亦突吉罗。若为利故买，已还卖，尼萨耆波夜提。②

若不求利，到处卖时，虽复得利，而天有犯。③

在《十诵律》中，和尚们亲自以僧伽的"无尽物"向世俗人放高利贷，这同一种作法在中国寺院中，似乎也是流行的：

在敦煌发现的一份寺院籍帐中载有这样的资料：

见在附僧上出利：
麦：伍拾捌硕伍斗
粟：伍拾硕
豆：伍拾硕肆斗
麻：伍拾硕肆斗；
僧上贷便：
麻：拾柒硕六斗
豆：捌硕六斗
粟：柒硕柒斗。④

和尚们为其僧伽充当的中间人的角色，以及一种意向伦理学所赋予的便利，可能会在他们中间产生一种高利贷者的兴趣。自从佛教僧伽开始在中国发展以来，许多与律藏经文之法相反的作法，就可能被接受了。这类作法肯定也受到了西域出家人例证的鼓舞，因为西域的寺院也可以作为商队的驿站，或者是大型的钱庄金融中心而使用。在公元3世纪末，敦煌的月氏族僧侣竺法护，就被认为拥

① 《萨婆多毗尼毗婆娑》(Vinayavibhāsā de Sarvāstivadin)，《十诵律》的律疏，即《大正新修大藏经》第1440号，卷五，532页。

② 《十诵律》卷七，53页。

③ 《根本说一切有部毗奈耶》卷二二，744页。

④ 伯希和敦煌汉文写本P.4542号。

有巨额财富。

从原则上来讲，放债有利于三宝。对于借方来说具有双重利益：即有借债之利和建福业或功德之利。在提醒注意和尚们不应该拥有“不净物”之后，正如律藏所要求的那样，沙门统惠深曾在他509年的上疏中指出：①

又，比来僧尼，或因三宝，出贷私财。缘州外……

惠深上疏中有一点没有阐述清楚，但在我们可以从历史上所搜集到的例证中，已经表现得很清楚了：并不是所有佛教僧侣都从事质钱，而仅仅是某些人，即其中的最为富裕者和在僧官等级中身居要位的人。② 在北魏时代，这就是各州和各镇僧曹中的沙门统和维那(Karmaddna)，在各个时代中又是指寺主和其他僧官，同时还有那些因临时职务(特别是负责记帐的录事)，而使自己处于可以发财致富的方便地位的和尚。

我们还记得由都维那僧暹、僧频犯的敲诈勒索罪。契约被歪曲了，其利润有时可以超过本金，致使农民的吁嗟之怨，盈于行道。僧官中的一种传统，就是寻求通过质钱而发财致富。在北齐时代(约为6世纪中叶)，我们还可以发现这类人物的一位典型代表：

道人道研为济州沙门统，资产巨富，在郡多出息，常得郡县为征。及欲求谒(指苏琼)，度知其意，每见则谈问玄理(对应肃敬)。③ 研虽为债数来，无由启口。其弟子问其故，研曰：“每见府君，径将我入青云间，何由得论地上事?”师徒还归，遂焚责券。④

我们由此便可以看到买卖交易的重要性，因为此人的出息范畴是一个郡的辽阔疆土。中国和尚们事实上所享有的迁移自由，也可能为他们的这类交易所

---

① 《释老志》7页。北魏宫廷和接近皇帝本人的上层僧侣界，都是一种严守戒律传统的支持者，但这种传统在很久之前就被事实所遗废。

② 他们形成了一个整体，因为只要掌权就可以使人拥有财富。

③ 这是《北齐书》中所增补的内容。

④ 《北史》卷四八(误，应为卷八六——译者)，4—5页。相对应的一段文献见诸《北齐书》卷四六，3—4页。苏琼卒殁于581年。



利用。但此文还可以促使我们考虑一个其范围更为普遍的问题。如果债务人越期不填还其债主,那么执行债务就属于世俗政权范围内的事了。[①] 然而,有关官吏在这类问题上,可以表现出某种麻木不仁,或相反也采纳友好的态度。据说,对待道研这样的人,除了苏琼采取的狡黠的作法之外,一般更多则是采纳比较好商好量的随和态度。这是因为那些富裕的和具有影响的和尚们,都是一些需要谨慎对待的人物。[②]

我们得到了许多来自于阗和敦煌地区的借贷文书,它们形成了有关中国经济史和法制史的一种不可估价的宝贵资料。在半数以上的情况中,借贷常常是由出家人同意发放的。[③] 这些出家人一般都有官职或尊号,因而使他们有别于普通僧。这种职称或尊号计有:"寺主"、"上座"、"法师"和"法律"等。我们已经指出,只有少数相当富裕的出家人方可出息。至于借债人,他们分别属于中国社会中的各个不同阶级:士兵、农民、良民阶级的人等等。

在8世纪的于阗地区,铜钱尚未消失,完全如同9和10世纪敦煌的情形一样。在丹丹乌利克(Dandān-Uliq)[④] 所发现的两份契约中,放债人是护国寺[⑤] 的一位和尚,出借额很大:在两份契约之一中,即那位叫作虔英的和尚借出了1000文铜钱;在第2份契约中是借出了17硕粟。据在玛札尔塔克山所发现的帐目(其时间为8世纪上半叶)记载,一硕粟价值150文钱。因此,第2份借额的价值可达2500文钱。

建中三年(782)七月十二日,健儿马令痣为急钱用,交无得处,遂于护国

① 参阅《唐律疏议》卷二六,乌10,5页。

② 还需要指出另一事实,因为它与中国和尚们的心理学有关:那些非常理解自己所起的和尚作用的人,不鄙视在宗教活动之外,从事地道的世俗活动。他们深知宗教事务与世俗事务之间的区别。道研只是在讨论了佛教的最高奥义之后,才能谈及其物质利益。但是,在各类活动都于适得其时而出现的条件下,不可调和的东西就可以调和了。

③ 这种局面是可以理解的。因为在敦煌地区,于千佛洞发现了是该寺院藏经室。但是,和尚们很可能比世俗人拥有的资金更多,而且也拥有更多的抄经师。

④ 这一遗址位于塔克拉玛干(Taklamakān)大沙漠中的于阗(Khotan)城的东北。在此处发掘得的文书是768—790年间的。在这个时代,东突厥斯坦仍处于汉人的控制之下,但却与天朝中央政府没有任何接触。

⑤ 参阅前文中出自该寺的另一卷文书。



寺僧虔英边举钱壹仟文。其月每月头分生利□佰文。如虔英自要钱用,即仰马令痣本利并还。如不得,一任虔英牵制令痣家资牛畜,将充钱直。还有剩不追。恐人无(信),故立私契,两共平章,画指为记。

钱主

举钱人:马令痣,年廿。

同取人:[1] 母。苑二娘子,年五十

同取人:妹,马二娘、年十二。[2]

在第二篇文契中标有同一位出家人的名字,借债人是一位地方官吏:

大历十七年(782)[3] ……(霍昕悦)无粮用,交□□□于护国寺僧虔英边,便粟壹拾柒(硕)。□粟,霍昕悦自立限至九月内[4] 还。如违限□(不)□〔还〕,一任僧〔虔英〕牵制霍昕悦家资牛畜,将充粟直。有剩不追。恐人无信,故立私契。两共〔对面〕平章,画指为记。

粟主

便粟人:霍昕悦,年卅七

同便人:妻,马三娘,年卅五

同取人:[5] 女,霍大娘,年十五。[6]

我们将于下文指出,这两份契约中的第2份,仅仅是指一种简单的"便",其

---

① 我们已经知道了"取"字的特殊意义,具体是指借出。沙畹把"同取人"误译作:"他找来与自己一同取钱的人"。

② 斯坦因《古代于阗考》附录A,由沙畹翻译的汉文文书第5号。该写本已收入斯坦因敦煌写本特藏中了,其编号为斯坦因敦煌写本S.5867号。

③ 此契约的时间早于前一份。其时间应为782年初(便粮一般都在春季)。在当时,该地区仍继续使用一种已经停废了3年的年号。相反,在前一份782年末的契约中,其标注的时间是正确的。

④ 沙畹理解作:"在9个月的限期内",但"九月内"之意为在"在九月间"。这一术语是很常见的,其时间符合当时普遍的习惯:因为填还所借粮食的时间为秋季。

⑤ 肯定是由于抄写人笔误才于此写作"同取人"(这本来是在借钱契约中应该出现的术语),应改为"同便人"。

⑥ 斯坦因《古代于阗考》,同上,第10号文书。此卷写本也与前卷写本一样,被编入斯坦因敦煌写本特藏(5871号)中。这两卷文书已由翟理斯发表在《敦煌的6个世纪》中。



中不含利息。文契中甚至没有暗示生息一事,因为此处所使用的"便"一词(我已于上文在僧祇户的请帖中看到了它的用法)是典型的标志。因此,此契约证明了已经提到的一种资料:对于某些顾客,即与寺院和僧侣对于与自己保持有密切关系的奴婢和信徒们,同意放发无息之"便"。

然而,和尚们出借或"便"粮是异常现象,因为他们不是大地主,他们拥有的财产具有典型的商业特征,更容易使用和保存。这种财产一般都是铜钱,在铜钱匮缺的情况下,则是布匹。如果他们便粮,那很可能是他们寺院的谷物。我怀疑虔英和尚个人家中会有17硕(约合1020公升)粟。借或便粟、麦、豆和麻都是寺院的经营。相反,惹人注目的是他们却不对外借布。他们的布匹储存量有限,但这似乎也是由出家人所保留的一种财产类型。在敦煌地区,唱卖是向各位和尚、比丘尼和沙弥们再重新分配的一次机会。所以,他们也拥有一小笔资本,而且也不会错过机会使之产生利息。因此,在敦煌发现的写本收藏品中。如果和尚们向外借布的契约相对很多,那就不是偶然现象了。

> 甲午年(874或934年)八月十八日,邓善子欠少匹物,遂邓上座[①]面上,贷生绢壹匹,长叁丈捌尺五寸(约合11.5米),幅壹尺玖寸(合60厘米)。又贷生绢壹匹,长叁丈九尺,幅壹尺九寸。其绢限至十一月填还,若违时限不还,于乡元生利。[②]恐人无信,故立此契,用为后凭。
>
> 贷绢人:邓善子(押)
>
> 见人:押衙张宗进
>
> 见上:上座宗福。[③]

---

① 僧官(阇梨、上座、寺主等)常常以他们的世俗姓称呼。这位邓上座名叫深善,属龙兴寺。我们掌握有他同意向一位官吏借绢的两卷敦煌写本,即伯希和敦煌写本P.3004号和3472号。在伯希和敦煌写本P.3004号中,提到了深善同意向兵马使徐留通便"生绢(《敦煌资料》中作"杂绢"——译者)七匹"。后者于乙巳年六月填还了2.5匹。剩余的5.5匹的填还期限至第5年。戊申年四月十六日(见伯希和敦煌写本P.3472号),兵马使徐留通往于西州(Kharakhōja,哈喇和卓,位于吐鲁番以东42公里处)充使,他与龙兴寺上座对于填还剩余绢疋的问题作了新的安排。

② "于乡元生利"这一短语经常出现在敦煌契约中。

③ 伯希和敦煌汉文写本P.3124号正面。此卷文书已由那波利贞发表于《龙谷大学佛教史学论丛》中。



利息有时也要用绢交纳：

辛丑年(881年或941年)十月廿五日，贾彦昌缘往西州(吐鲁番地区)充使，遂于龙兴寺上座善心(《敦煌资料》作"心善"。——译者)面上贷生绢一匹，长叁拾柒尺贰寸，幅壹尺捌寸。又贷帛花绵缤壹尺，长贰丈叁尺陆寸，幅壹尺玖寸半。自贷后，西州回日，还利头好立机两匹(《敦煌资料》作"西州回日还，利头……"——译者)，各长贰丈伍尺。若路上般次不善者，仰口承人、弟彦祐于尺数还数，还本绫本绵绫便休。若曩善到，利头当日还纳，本物限入后壹月还纳。恐后无凭，故立此契。

贷物人：贾彦昌(押)①

口承人：弟贾彦祐

见人：赵富住。②

但有时也会出现用粮食交纳利息的情况。一切无疑都取决于债权人的需要和借贷人的偏爱。

甲子年三月一日立契，当巷汜怀通兄弟等，家内欠少匹白，遂于李法律③面上贷白生绢壹尺，长叁仗(《敦煌资料》误作"丈"——译者)捌尺，幅阔贰尺半寸。其绢贷后，到秋还利麦粟肆石，比至来年二月末填还本绢。如若于时不还者，于著(《敦煌资料》中将"于著"作"著"——译者)乡元逐月生利。④两共对面，贷绢为定，不许调格者。

贷绢人：文达(押)

贷绢人：怀达

贷绢人：怀住

---

① 借物人仅以其名而签，即只作"彦昌"。

② 伯希和敦煌汉写本P.3453号。已由那波利贞先生发表于上引著作中。

③ 有关"法律"这一僧官尊号，请参阅戴密微《吐蕃僧诤记》238—239页注释。

④ 在其他文契中，我们还可以发现比"著乡元逐月生利"更短的一个术语："著乡元生利"(见伯希和敦煌写本P.3603号背面，第3124号和第4083号)；有时也只用"乡原"一词，但较为少见。在该短语中，"乡"字就相当"向"字，其意为"前先的"和"过去的"。这一短语的意义无疑如下："先前积累的利息也要产生利息。"

贷绢人：兄怀通。①

在敦煌发现的另一份契约，值得于此特别提一笔。它是由一位商人向一位僧侣借白褐的契约。该商人希望前往南山作买卖，本利都要待他回归时一并填还。利息要用同类褐交付，而且是本金的一半。②

我们将于此指出一种新型借贷契约在唐代的推广。在丹丹乌利克发掘到的其时间为8世纪的文契规定，在欠债人无力偿还时，要立即制夺其动产。在9和10世纪的敦煌契约中，我们有时也会遇到同样的条文规定。但最常见的还是另一种不同的规定：即利息的累积。这无疑就是我们应该对"于乡元生利"一句短语所作的解释。通过制夺家资财产的办法，尚不能结束债务，但债务却从到期之日过分地膨胀了；在此情况下，债务人最后很可能要被迫出卖其土地。然而，土地相反却受到了那种规定只制夺动产和牲畜的条款的保护。鉴于借贷史对中国唐代土地制度造成的间接后果，所以值得我们特别注意。富裕的僧侣们对唐代发生的范围广阔的社会改革，也要负一部分责任。

另外，我们还发现在敦煌地区实行不动产质典。我在上文已经看到了一个例证：农民高加盈欠和尚愿济2硕（120公升）粮债，于是便把5亩地的收益权出让和尚二年。③

土地有时也可以作为一次借债的典物。作为抵押土地的估价要低于实际价值，在一个固定的短期内，典给债权人。这类契约的一个典型例证是940年一位"百姓僧"④ 所签押的一件文契。

---

① 伯希和敦煌写本P.3565号。某些和尚也向他们的同伴借物。参阅伯希和敦煌写本P.3051号：三界寺禅僧法保向同寺另一位和尚借绢（1匹，长40丈，宽9尺）。因为法宝要往西州充使，到那里需要生绢（很明显，汉地的绢在西域要作为交换货币使用，这类绢在那里受到了极高的器重）。其利是机布一匹。该文献很可能为956年（参阅正面的文献，其时间为953年）。

② 仁井田升《唐宋法律文书的研究》259—260页。

③ 见前文。抵押上地的做法可以追溯到6世纪末。577年的一段文献曾提到过这一事实。参阅白乐日《〈隋书·食货志〉译注》280页。

④ 有关这一出家人阶级，见前文。我们将于下文指出，借债人以其世俗姓令狐（一直到玄宗皇帝〔847—859年〕之前，这一直是一种胡人的复姓；但到了后来则仅有一个字了）附其教名（法姓）而称呼。



天复四年岁次甲子捌月柒日(904年9月28日)立契。神沙乡百姓僧令狐法性,有口分地捌亩(合0.43公顷。旁边又注有:"两畦"),请在孟授(阳员渠)下界。为要物色用度,遂将前件地捌亩,遂共同乡邻近百姓贾员子商量,取员子上好生绢壹匹,长捌综(织机上布条),毯一匹,长贰丈五尺(合7米左右)。其地租与员子贰拾贰年佃种。[①] 从今乙丑年至后丙午年(905年)至后丙午年末,却付本地主。其地内除地子一色,余有所差税,一仰地主祇当。地主逐年于□官员逞纳。渠河口作两家各支半。从今以后,有恩敕行下,亦不在论说之限。[②] 更亲姻及别称为主记者,一仰保人祇当,邻近觅上好地充替。

一定已后,两共对面平章,更不休悔;如先悔者,罚□□□□纳入官。恐后无凭,立此凭俭。

地主:僧令狐法性

见人:吴贤信

见人:卞员住

见人:都司判官氾恒

见人:□□官阴再愈

见人:押衙张

都虞侯卢。[③]

补　编

敦煌诸寺的年度人破历可以使我们对该地佛寺的润人、残回和付用有一个具体了解。

---

① 租典时间之长的原因,是由于所典土地面积有限,其年产量可能为4硕左右的粮食。

② 一道赦令确实可能产生了使债务人(令狐法性)解脱债务的效果,因而使此契约变得失效。我们经常在出卖契约中发现这一条款。其必要性即由此而来,该条款在契约中与第三者追夺所有权的保证有关。当出现第三者追夺所有权时,卖方应保证提供与出卖财产等价之物。

③ 伯希和敦煌汉文写本P.3155号(《敦煌资料》误作第3153号——译者)背面。该卷敦煌文书已由那波利贞发表于《史林》第21卷,第4期中,其中有几处释读的错误。



924年直岁保护的年度入破历:①

右保护,从甲申年正月壹日已后,至乙酉年正月壹日已前,众僧就北院算会,② 保护手下丞前帐回残及自年田收、园税、③ 梁课、利润、散施,佛食所得:麦、粟、油、苏、米、面、黄麻、麸、查、豆、布、氎、纸等。

总壹仟叁佰捌拾捌硕叁斗叁胜(升)半抄。

肆佰(谢和耐先生误作"叁佰"——译者)柒拾捌硕陆斗陆胜麦;

叁佰玖拾硕伍斗粟;

伍硕陆胜两抄半油;

肆胜壹抄苏;

壹斗肆胜米;

陆拾伍硕叁胜面;

壹拾壹硕玖斗肆胜连麸面;

壹拾伍胜谷面;

捌拾陆硕壹斗半胜黄麻;

叁拾胜麸;

壹佰壹饼查;

贰佰肆拾捌硕捌斗玖胜豆;

捌佰肆拾玖尺(一尺约合31厘米)布;

壹佰肆拾捌尺氎;

① 伯希和敦煌汉文写本P.2049号,924年净土寺的入破历。

② 在新的一年年初举行算会检括寺院帐目的习惯已由日本游方僧圆仁在其旅行记所证实:"(十二月)二十九日暮际,道俗共烧纸钱。俗家后夜烧竹与爆声,道万岁。街店之内,百姓饭食异常珍满……时有库司典座,僧在于众前,读申岁内种用途帐,令众闻知"(《入唐求法巡礼行记》卷三,开成三年,即公元838年)。本处所说的寺院为扬州(今江苏之江都)的开元寺。参阅:同前引书,卷三,开成五年(840)十二月二十五日(圆仁当时正在长安崇仁坊的资圣寺):"二十五日,更则入新年。众僧上堂吃粥、馄饨、杂果子。众僧吃粥间,纲维、典座、直岁一年内寺中诸庄及交易非客断诸色破用钱物帐,众前读申"。在敦煌的寺院中,最常见的则是在"北院"中举行算会。

③ 我们将会看到,田地和菜园的收入没有以同名相称,它们的地位不同。事实上,大面积耕田与菜园,似乎并不是由同一批劳动力耕种的。



贰佰张纸。①

以"硕"计算的粮食共达1176硕5斗左右。所以它与结算帐总数中的1388硕3斗3升半之间，具有212硕8升左右的差距，这一差距肯定代表着101豆饼、布和纸折合成粮食(麦或粟)的数字。

三界寺招提司法松财。

合从乙巳年② 正月一日已后，至丙午年正月一日已前，中间一周年。徒众就北院算会法松手下。应入常住：梁课、硙课及诸家散施。兼承前帐回残及今帐新附所得麦、粟、油、面、黄麻、夫、查、豆、布、氎等，惣四佰一十六硕一斗三升九合：

一佰一十一(此字胶卷不清，谢和耐先生作"二"，那波利贞作"一"——译者)石二斗麦；

一佰一十七石八斗粟；

四石四斗五升登油：

五十二石四斗白面；

三十二石五斗三升麻；

二十九石二斗五升豆；

十石麸麸；

九石二斗粟面；

一十八石九斗麸；

二百尺布；

一百一十尺绁。③

各种年终结算入破历中提供的数据都说明，各寺院之间的润入情况变化很大。有些寺院非常富有，如净土寺。它们可以大量向外便麦、粟、豆和麻；此外还

① 在通常情况下，一张纸约为28厘米宽和45厘米长。

② 那波利贞先生认为该年相当于公元885年或945年。

③ 以石计算的全部粮食共合385石7斗3升。因此，剩下的30万4斗9升应该是代表布的价值。一尺布价值一斗粮，所以剩余的10丈4尺9寸布肯定就相当于110尺绁的价格。是伯希和敦煌汉文写本P.3352号背面。

有多种收入来源:土地、碾硙、油坊。其他寺院似乎几乎仅满足于对它们的布施和某些土地的收入。下面的数字就可以清楚地说明,敦煌诸寺之间财富具有不平等性(其中的数字是年终入破历中以硕或石为单位的数)。

净土寺

润入	年	付用	年	回残	年
541.94	924	168.685	924	1,050.955	924 年末
253.24	930	324.71	930	1,153.58	930 年末[①]
542.34	?	439.59	?	?	
575.95	?	705.12	?	?	
433.95	?	557.081	?	?[②]	
		1,195.15	?[③]		

安国寺:硙课、梁课和土地在两年间的润入,再加上直岁任职时的回残,其总数为 348.93 硕(886 年的帐目)。[④]

报恩寺:每年润入 55.31 硕(?)。[⑤] 3 年的润入再加上直岁任职时的回残,共为 662.115 硕。

三界寺:一年的润入再加上直岁任职时的回残,共有 416.139 硕。[⑥]

我们现在可以确定各种收入来源所占的比例,这样做不是没有意义的。至少在一种情况下的计算是可能的,这就是净土寺的粮食收入。

930 年,净土寺入仓的粮食总数为:73.83 硕麦和 63 硕粟。[⑦] 所以这两种粮食的总数为 136.83 硕。在唐末和五代期间的敦煌地区,粮食又是铜钱这种货币的常用代替物。在该地区,一硕麦和一硕粟的价格相同。在总收入中包括有:

---

① 伯希和敦煌写本 P.2049 号。
② 伯希和敦煌写本 P.2032 号和 2049 号。
③ 伯希和敦煌写本 P.3763 号。从他们的名字来看,该帐目中所提到的和尚似乎均属于净土寺。
④ 伯希和敦煌写本 P.3207 号,光启二年(丙午年)十二月十五日女上座胜净的帐目,从辰年正月到午年正月。
⑤ 伯希和敦煌写本 P.2821 号,3 年的平均数。
⑥ 伯希和敦煌写本 P.3352 号背面。
⑦ 伯希和敦煌写本 P.2049 号,925 年直岁愿达的入破历。

——土地生产:32.8硕;
——债务利息:60.43硕;
——布施和法事润入:41.6硕;
——卖豆2石。

这样一来,我们就可以大致计算一下了;
土地收入占23%;
债利占45%;
供物占32%。

在924年,这3类润入之间所占的比例是不同的。在366.9硕麦粟的收入中,仅有44.4硕来自寺院土地收入。这种收入在各年之间是从不变化的。但又有200多硕是放债质钱的生息。其余的部分(120硕左右)是由供物和各种商业经营(粮食交换)得来的。[①] 我们似乎可以承认,土地仅仅可以使寺院得到其粮食收入中的很少一部分,而利息相反却成了主要产品的来源。豆和麻同样也用于向世俗人放债。

然而,如果我们考虑到碨课和梁课,以及油面的高价为净土寺提供的大量收入,那么我们也不得不高度评价这些固定的收入。一般来看,我们可以认为净土寺3项收入的多寡顺序如下(从大到小):

①工业作坊和土地的收入;
②麦、粟、豆和麻的借便利息;
③在节日时间所收布施和为法事而付的报酬。

许多年度入破历都说明,供物和土地税在敦煌寺院中只占微不足道的位置。

靖国和尚于乾宁四年(897)正月对前一年的年度入破历:[②]

新润入和任直岁时的回残:
麦:77.6硕;
粟:150.35硕;
豆:15.2硕;

---

① 伯希和敦煌写本P.2049号,保护于925年1月所提出的年度入破历。
② 我们不知道该和尚所属的寺院名称。

麻:50.4 硕;
油:4.5051 硕
苏:0.36 硕。
神威于乾宁四年(898)正月前一年的年度入破历:
在刚任职时的回残:
麦:14.3 硕;
粟:88.95 硕;
麻:45 硕;
豆:9.7 硕:
油:1.3051 硕;
苏:0.36 硕。
润入:
麦:64.5 硕;
粟:61.1 硕;
麻:5.4 硕;
豆:5.5 硕;
油:3.2 硕。
在 896 年,硙课共收入 58.4 硕麦、45.6 硕粟、5.2 硕豆和 2.8 硕麻。
梁课共收入 3.2 硕油、10 块渣饼。
该年土地的收入高达 2.3 硕麦、5.6 硕粟和 2.6 硕麻。
由官吏们买油共获价为 7.5 硕粟。
官吏们共施 2.8 硕麦和 1.4 硕粟以为供斋使用。
各种散施共 0.8 硕麦、1.3 硕麦和 0.3 硕豆。[1]

因此,我们可以看到那些富裕的寺院(如可以被奉为典型例证的敦煌净土寺),完全可以不用信徒们纳供物。初看起来,我们所面对的似乎是一种世俗经济。

① 伯希和敦煌写本 P.2974 号和 3395 号背面。



价　格

	玛扎尔塔克山 (于阗地区,720年左右)①	敦煌 745②	敦煌 756年前③
铜钱(文)		铜钱(文)	铜钱(文)
小麦(斗)	30	32或37	49
青麦		30或35	33
粟	15	27或32	34
床		27或32	33
豌豆		29或34	35
生绢(匹)④		465	
河南府絁		620	
缦绯(匹)		550	
缦缘(匹)		460	
大绵屯(约为250克)		150	
大练匹		460	
陕郡熟絁		600	

据敦煌买卖契约记载,敦煌地区在9—10世纪时的价格如下:

麦与粟价格相同。

黄麻的价格是这类粮食的两倍。

1尺布价值1斗(6公升)这类粮食。

1头奶牛或黄牛卖15硕(900公升)粮食。

1间房舍售价为30或70硕粮食。

---

① 沙畹《斯坦因所发掘的汉文文书》205—216页。

② 伯希和敦煌写本P.3348号。由豆卢军军需处所购买的物品(见戴何都《百官志和兵志》译注798—803页)。对于由《敦煌掇琐》发表的该写本的文本中(第66号文书,261页以下)的"升"(1硕的百分之一)字,肯定应改为"斗"(约为6公升左右)之误。

③ 伯希和敦煌写本P.2826号背面。

④ 在敦煌地区,布匹的平均宽度为60厘米;长度变化不定,一般在23和26尺(约为7.50米)之间,或是更为常见的则是37和40尺(约为11米)之间。本处指出的价格可能只适用于小幅布匹。



度　量　衡

	晋代	唐代
两	14 克	42 克
斤	224 克	680 克
尺	24 厘米	31 厘米
丈	2.4 米	3.1 米
斗	2 公升	6 公升
硕、石	20 公升	60 公升

第四章　布施的流通

概　　论

和尚们与道场的一大部分收入，是由一整套商业活动确保的。我们这里涉及到的，是具有不同来源的方法。有些方法借鉴于中国世俗界，如向农民借便粮食、对邸店和碾硙纳课、向土地产品征税等。这都是根据有关的法律，或者是按照一条大大扩大了其使用范围的原则，而根据有关土地本身的法律征敛的。其他方法则起源于印度：带典质的放债、拍卖衣服（唱衣）和布帛。所有这些收入种类都具有广义上的商业特征，其发挥作用的机构也完全正是在世俗界里起作用的机构。相反，布施品和供物的特点，是它们所包含的完全自愿的原则、导致它们产生的心理学的和纯宗教的原因。在这些真正的经济活动，与那些既不借助于强迫又不使用特殊技术的毫无根据的活动之间，还存在有一种明显是不可克服的对立。印度佛教（即我们通过有关戒律的经文而获悉的那种佛教）仅仅是经过长时间和漫长迟疑之后，才为商业交往让出了一席之地。最早，商业交往仅仅是一些已受佛门皈依的世俗者们的事，他们都通过不动产布施，或是通过使用可生息的资本，而确保自己供物的长久性，而不动产的收入应该为宗教法事服务或维持出家人的生活。在小乘诸宗中，这些活动常常处于宗教活动之外。但是，有一种宗教信仰得到了明显的发展，而且又偏爱于大规模开销花费。这种宗教信仰的需要以及信徒与僧伽非常密切的结合，似乎是我们在大乘佛教僧众中发现的那种发展的起源：开发经营土地和放债已纳入了慈善布施的范畴。一系列的变化把布施品变成了商业财产，同时又把世俗特惠变作供物。

因此，这些不同类型的收入（布施和世俗利惠）的并存，可以通过历史原因作出解释。但我们可以窥见中国内地的这种既是经济又是宗教的运动——佛



教的统一性。我们可以通过与生产活动的关系和一种传统生活内容的相对立而对此作出定义,前者是指农业和纺织业,而后者则是指农民的生活方式。如果农业事实上是基本活动(从原则上来讲,对于官吏们也是适用的),那么所有其他经营则显得居于次要地位了,因而在它们之间也具有相似性。我现在就可以提醒大家注意,佛教运动表现在下面这些小职业的特殊发展中:画家、雕塑家、木匠、作坊主和商人职业。佛教使这些小职业都向着有利于自己的方向发展。对于佛教艺术来说,巨额开支必不可缺。无论是指寺院的钟、佛像还是磬,法器不仅需要美观漂亮,精心加工,而且还要富丽堂皇。这种艺术所使用的原料要具有货币价值。在此问题上,我还应该提一下某些经常出现的改造加工:用铜钱铸成佛像,或者是用佛像铸成铜钱。宗教活动表现得如同一种奢侈品:道场的建筑和装饰、在举行宗教仪轨时的巨额开支、用集体经费供养的一个新的社会阶级的出现,这都是属于完全无偿的活动。和尚们本身就是一种豪华奢侈。他们为世俗人的服务(法事仪轨、医药和占卜等),与工匠和商人的服务属于同一范畴。

一系列的事实值得我们于此特别注意:佛教更显得是以一种经济运动的形式而出现,宗教因素在其中似乎不起任何作用。在农民阶级中,许多人出家为僧,仅仅是为了发财致富,或者更多见的,则是寻找一种由中国农业传统所强加的生活方式之外的其他生存手段。我们完全可以毫无顾忌地宣称,这些事实都是发生在宗教现象之外的。如果决定根据陈规而区别中国佛教中的正常现象(即集体宗教生活形式、遵守戒律和服从世俗政权的管理)和不正常现象,那么上述事实就仅是特殊的后果之一。但我们不能随心所欲地进行这种区别,因为其中起决定性作用的,都是与宗教现象有关的一些经济因素,我们所需要"理解"的,也正是这一系列事实。由家庭和村庄社团,以及由皇家政权通过前者的媒介或直接强加给了世俗人许多限制,但一旦当某人出家后,这些限制也几乎全部云消雾散了。对于个人来说,出家入道是一种思想和物质上的解放。落发为僧,那就要改变生活方式,放弃扶犁躬耕而寻求其他的生活出路,但这些新的生活方式并不一定都具有某种宗教特点。和尚们在遇到危险或受迫害的情况下,为了生活只好从事各种职业,但却绝不恢复农民生活,这一现象就已经是非常有意义的了。在盖吴起义和长安僧侣丑闻事件发生之后,北魏全国爆发了搜捕和尚们的

高潮，道人统师贤假为医生还俗，这是使他得以逃避究捕的一种手段。[①] 在734—745年间，神会和尚由于害怕被那些决心置他于死地的仇敌所识破，也伪装为流动商贩。[②] 中国和尚们乐意在世俗艺术方面有所造就，所以我们可以在他们之中发现许多画家、雕塑家和建筑师。[③] 在830年，当李德裕欲复葺关边时，便下令征募工匠。他一共成功地汇集了4000多名佛道僧侣，后者各自均有特殊的建筑才能。[④]

人们通常对中国和尚的抨击，是指责他们从事有利可图的活动，这与出家人的身份是不相符和违背戒律的，而且同时又得不到官吏们的青睐。因为这类活动的目的，不在于生产生活必需品，而仅在于满足私人需要。世俗的伦理和印度的戒律，从两个不同的方面都一致抨击那些在经济上是多余的事物。早在公元5世纪初，道恒和尚在其《释驳论》[⑤] 中就谴责了当时出家人的风俗习惯。道恒指责他们从事各种职业：垦荒、经商、行医、占卜、积累财富。总之，和尚们的所作所为，已经远远超过了维持其生活之必需。

武德九年(626)五月的一道诏令指出："乃有猥贱之侣，规自尊高；浮惰之人，苟避徭役。妄为剃度，托号出家，嗜欲无厌，营求不息。出入闾里，周旋阛阓，驱策田产，聚积货物。耕织为生，[⑥] 估贩成业，事同编户，迹等齐人。进违戒律之文，退无礼典之训。乃至亲行劫掠，躬自穿窬，造作妖讹，交通豪猾。每罹宪网，自陷重刑，黩乱真如，倾毁妙法。"[⑦]

开元十九年(713)六月乙未日，颁降了下面一道圣旨："夫释氏之真，义

① 参阅魏鲁男：同前译文，145页。

② 见《亚细亚学报》，1951年，第1期，47页。

③ 参阅《代宗朝赠司空大辨正广智三藏和上表制经》卷二一，835页。不空上表，是为了要求使那些从事装饰五台山玉华寺和金阁寺的匠役们，不再被召回到他们原来的寺院，以完成自己的工程。我在上文中已经讲到了有关雕塑家和尚的例证。隋代的福进也曾为长安尼光寺铸造了一尊佛像。

④ 《旧唐书》卷一七四，《李德裕传》，大和(谢和耐先生作"太和"——译者)四年。

⑤ 《弘明集》卷六，35页。但我们在此之前的阶段，即从公元2世纪末期，就发现了对佛教僧侣生活方式的抨击。见《弘明集》所收的第一部经文《牟子理惑论》。

⑥ 我们应该理解为某些和尚们控制了许多农人、奴婢或农奴。

⑦ 《旧唐书》卷一，《高祖本纪》。



归真寂。爰置僧徒，以奉法教。而趋末忘本，摭华弃实。假托权便之门，以为利养之府。徒蠲赋役，积有奸讹。至于俗，奔驰大道。穿凿言念，静域浸成。"①

唐代的一部疑伪经指出："何故未来世中一切俗人，轻贱三宝？正以比丘、比丘尼不如法故，身被法服，轻理俗缘。或复市肆，贩卖自活，或复涉路商贾买求利，或作画师工巧之业，或占相男女，种种吉凶。饮酒醉乱，歌舞作乐。或围棋六博，或有比丘谄曲，说法以求人意，以邪定法，占睹吉凶，或行针灸，种种汤药，以求衣食。以是因缘，令诸俗人，不生敬重，唯除菩萨，利益众生。"②

高僧传中又向我们介绍了某些游方和尚，他们都混杂在百姓之中，其中有许多都获得了相当的名声，以名垂高僧传青史中。

杯度和尚于公元5世纪初叶，曾是一位方士，此人以用一只木杯渡河的技术而名噪一时，③ 曾沿门挨户地居住。黄门侍郎孔宁子患有痢疾病，于是便把他请来。杯度为他念了一些神咒（mantra），结果是真正产生了使他痊愈的效果。他同样还为某一位齐谐的妻子，依上法治病，此外还设了一次斋供，以求某女子康复。④

另一位叫作僧慧的和尚（499—501年。原文如此，应为408—486年——译者），也经常探访抱病卧床者的家庭。如果他动怒了，那就是病人即将死亡的征兆。如果他心情舒畅，那就是痊愈的象征。⑤

根据整个云游出家人阶级所特有的生活方式，某些和尚们要完全以化缘为生。⑥

一位生活在北周时代（557—580）的和尚名叫童进（谢和耐先生作 Fou—

---

① 《册府元龟》卷一五九，17页。

② 《像法决疑经》卷二五，659页。

③ "杯度"一名的词义就是"以杯渡河"。

④ 《高僧传》卷一〇，392页。

⑤ 同上引书，393页。

⑥ 某些民间教派要求其信徒们化缘乞食为生，尤其是初入三阶教的沙弥和在阿弥陀宗中。沙门少康圆寂于805年，曾在新定郡内用了整整一年的时间化缘铜钱。所有那些遇到他的人，无论是年轻人还是老翁，无论是上流社会的人还是平民百姓，都要念诵阿弥陀佛名。见《佛祖统纪》卷四一，380页。



chang,不知指何人,但从前后文来看应指童进——译者),曾把其住处选择在大路上,曾埋一大笠在路旁。他日以继夜地蹲在那里诵经。许多人在他面前来来往往,然而他却不向任何人乞求布施。如果偶尔有人投给他一文钱,他也不会以“祝愿”向自己的施主表示感谢。某日有一位信心者对他说:“‘城西城北人稠施多,在此何为?’答曰:‘一钱两钱足养身命,复用多为。’”①

其他和尚们在农村化缘之后,便隐居到深山的兰若中了。道休手捧饭钵和锡杖,从自己的僻静处走了出来,前往化缘食物。一旦其钵填满之后,随便找一个什么地方用斋,然后再回到自己的僧房中。②

佛教僧侣有时也出现在市场、集市上或小酒馆中。他们以各种职业为生。但有一件客观事实,我们应当牢记:这就是他们对定居农民生活普遍怀有恶感和感到厌恶。我们无疑应该将此与宗教现象联系起来。

为了领会中国佛教僧侣所从事的各种活动之间相似性的原因,我们无疑应将那些具有明显特点的事实置之不理,而应该根据具体意义而考虑事务。这些团体或个人都在寻求以一种特殊的生活和特殊的修习,以修成正果。但他们又都是一些专家。③ 对于我们来说,后者才是最为重要的事实。他们确实是以专家这样的身份与中国社会结合在一起的。佛教的高僧传就是按照学科进行分类的:译经、诵经、律、方术、禅等等。他们所修持的都是特殊艺术,我们完全可以合情合理地强调他们活动的个人特点。他们之间的师徒相传,与为确保在工匠中的师徒之间保持特殊秘诀的传统作法,颇为相似。质言之,中国和尚学习那些倾向于满足世俗界各种需要的艺术。

当涉及到始终与世俗人保持接触的那些离群索居的出家人时,事务的本来面貌就比较清楚了。但那些生活在僧众中的人,则与信徒们保持着相当密切的关系。他们常常被召请到僧伽之外的世俗人家乡,以在那里发挥他们的特殊才能:为死者念经、占卜、行医术、传授神咒。他们所作出的法事服务,受到了与职

---

① 《续高僧传》卷二五,659页。

② 《续高僧传》卷二七,684页。同一部经文680页,还记载有关于另一位化缘和尚的例证,这就是普圆的情况:“有时乞食暂住村聚”。

③ 关于这一问题,我们将于下文指出,《旧唐书》卷一九一的高僧传被列在“方伎”一类,与医生、天文律历学家和炼丹术家相提并论。

业医生或工匠们同等的敬重。人们有时为他们设供斋，或者是付给他们一些铜钱或布匹。这都是他们应得的报酬，但同时又是一种自愿同意舍给的慈善布施，信徒们都等待着这类乐善好施的效果，因为它们完全是虔诚的供物。这实际上是介于布施和商业支付之间的一种做法。

但是，这类供物事实上的代表性，要比我们通过推理而想象的那样要广泛得多：它们甚至就在道场内部、在举行各类公开的或私下的宗教仪轨时发挥作用。信徒们既出于慈悲心而广施布施（他们的思想状态可以被称为宗教性的），或者是作为固定服务的交换。

供物的多样性

在敦煌所发现的寺院籍帐中，记载了一年中所得到的各种供物。

“浴像散施”，这是指在正常情况下，每年在大型法事中，得到的所有布施。

“诸家念诵”，即指在世俗家庭中念经所获得的报酬。

“春秋佛食”，指春天和秋天奉献给佛陀的食物。

“斋儭”，[1] 指（为死者）设斋时所舍给和尚们的布施。[2]

由于供物的绝大部分，都是在每年盛大节日的时候收入的，所以我完全有理由按照这些大型节日庆祝活动的顺序，进行论述，这些节日使得宗教团体及其信徒们的生活变得很有节制了。下面就是我们可以在敦煌净土寺两份年终入破历报告书中，所发现的资料：[3]

正月十五日，在属于寺院的窟中举行“燃灯”节。官吏和社子均都受请。[4] 930年，社为这一节日共提供了0.3硕麦和同样数量的粟。但寺院却为和尚们在窟中吃斋共开支了0.25硕面，为世俗人和出家人举行的供斋共消费0.2硕粟和0.1硕麦，为了官吏们的骆驼和马匹的草料共消费1.5硕麦麸，这尚且不包括燃

---

① 有关“儭”（嚫）字，见上文注文。

② 伯希和敦煌写本 P.4081 号，净土寺的入破历。

③ 伯希和敦煌汉文写本 P.2049 号。924 年直岁保护与 930 年直岁愿达的年终结算入破历。

④ 有关信徒们“社”的组织，见下文。

灯所用的油。这一节日在各种仪式中还特别包括有向天王(devaraja)忏悔的活动。①

二月六日和七日,在城内举行"行像",由社资助。和尚们在930年从这些社和其他世俗人中获得了0.7硕豆、3项麦和6.8硕粟。但他们共费用了0.6硕粟"与擎像人北门頭酤酒用"。二月七日,和尚们举行供斋,共耗去1硕2㪷粟。8日又举行了规模更大的斋会,因为共耗用了2.1硕粟。僧众都参加了,同时参加的还有各个社以及负责看佛像的人。二月间的这一大节日始于六日,结束于九日。在此期间,还包括7日的燃灯节和九日被称为"受佛衣"的仪轨。

924年,二月七日为社沽酒而使寺院消耗了4斗粟。同一年,和尚们又于二月七日通过全市的散施,而获得了4斗粟,八日又化缘得3斗麦和5斗粟。②

在春季某一天(其具体时间不详),又举行了一次盛大的斋,所有官员都应邀出席。这些官员们作为儭(dakṣina,为宗教服务所付的报酬)③ 而于924年施1硕1斗粟、1斗麻和1匹布。于秋季同样还举行了类似的一次供斋,但这种斋的规模似乎不大,因为只在924年才提到过。当时,官吏们布施了一匹绢。年终结算管理报告(入破历)中提到的"佛食",就是指当地官吏们春季和秋季以官方名义布施的供物。④

七月十四日和十五日,又举行了大型的死人节纪念活动(盂兰盆节,avalamdana)。这一节日的主要插曲是"破盆"。事实上,正如入破历中所指出的那样,

① 这是924年的记载。"赛"字使人联想到了中国农民在一个农业年度之初和之末的庆祝活动。

② 二月间这一节日的最高潮是八日,这一天是悉达多王子(Siddhārtha,即后来的释迦牟尼佛)跳墙的纪念节日。

③ "嚫"字也作"儭"和"櫬",这是"达嚫"的简称,后者又是梵文daksina的对音。它是指在斋后支付给和尚们完成法事仪轨的报酬,其组成是衣服、布匹或钱币等供物。该术语似乎是专用于为殡葬仪轨而支付的供物,这类供物一般系指布匹。

④ 这是指在大型的和受到宫廷承认的寺院中,为举行官方法事仪轨而支付的布施。这些"国家"机构主要是为已故的先皇帝以及故去的皇亲国戚举祭礼。有关在寺院中举行的这类官方祭礼,见戴何都《百官志和兵志》译注本85—89页注释。

这些盆都是空的和干燥的"菰"。930 年，净土寺为了灵菰破盆用，而支出豆 2 斗。[①] 同一年，该寺院还支出了 4 硕 5 斗 5 升以"造佛盆、破盆、纳官上窟等用"。另外还有一种需要在夜间庆祝的节日、在此期间要"烧焙"。为此目的，一共把 5 块"查饼"堆起来之后烧掉。

十二月间，和尚们前往城上转经，[②] 他们为"神佛食及僧料"而进行化缘。他们"结坛"，最著名的和尚们在那里转经。在这个时代又举行了一次"解斋"，一般都是于立秋时举行。这种斋和佛食在 924 年共化费了 9 斗面。但寺院作为布施物而获得了 1 硕 1 斗 5 升麦和 6 斗 4 升麻。930 年，在举行同一节日的时候，寺院共获得 1 硕麦和 6 斗麻。

每年除了正月、二月、七月和十二月的四大节日之外，还要举行一些不太重要的仪轨。我们还发现在为麻的好收成进行祈祷的两天间，提到了一次供斋。寺院利用这一机会而获得了 1 硕 1 斗粟。930 年，当为了"送蝗虫"[③]而由僧伽和尚举行一次仪轨以及为"解火"而设立的供斋（可能是于寒食节之末，即冬至之后 105 天时举行）时，寺院共消费了 1 硕 4 粟和 5 升油。

对于其中的某些供物，寺院账目中没有明确记载，是在什么节日或什么时代支付的：

---

① 我们已经知道盂兰盆节是一个死人节和孝道节，该节日的庆祝活动在中国得到了发展。正如伯希和先生所指出的那样（见《法兰西远东学院学报》第 1 卷，277—278 页；《通报》第 28 卷，428 页以下），"盆"字并不是梵文字 ullambana 最后一个音节的对音。另外，"盆"在这一节日中起着重要作用。马伯乐先生对"盆"字的解释（《中国宗教》73 页）可以帮助我们理解，11 世纪时就已经在敦煌盛行的这种仪轨："为了超度已故的先祖，一位和尚头戴莲花形的帽子，手捧喫弃罗（kakkhara，中国人叫作'锡杖'）、拿响环。在一种舞蹈中代表着穿过地狱和强迫魔鬼打开关押囚犯牢门的地藏菩萨。为了表示各座地狱大门的打开，他一锤就敲碎一只陶盆。由他解脱的死者乘船渡过地狱之河，小僧侣们摹拟划桨者的动作，不时伴以近似淫猥的悲歌。"这是一种特别高昂的开支（共 270 多公升面粉），我们可以认为共有几百人参加斋供仪式。

② 还有其他一些"城上转经"：在元月间（伯希和敦煌写本 P.2032 号的寺院入破历中提到过）、三月十八日（伯希和敦煌写本 P.2040 号），但最为隆重的仪式肯定是发生在十二月间的那一次。

③ 当时可能非常普遍地使用这些仪轨以灭蝗。参阅《旧唐书》卷九六中的《姚崇传》，开元四年（716 年），在山东省发生了大面积的蝗害。农民皆烧香礼拜，设祭求恩，眼看食苗，手不敢近。佛教和中国观念在反对与自然灾害作斗争的唯理态度上是一致的。当时卢怀慎就曾经指出："杀虫太多，有伤和气。"



924年，和尚们为“菜价”（即出家人的食物）而首先获得了13硕，后又获得10硕5斗粟。930年，又获得了7硕5斗和9硕7斗麦以及6硕麦。另一年，[①]净土寺又以“菜价”而获得了1硕7斗麦和11硕7斗粟。

因此，在固定的时间内有一系列供物，几乎都是在集体或官方的大型宗教仪轨中，由社、普通世俗百姓和地方官吏们所布施。这些集合了数百名信徒和出家人的大规模节日集会，在装饰品和食品方面的开支是非常巨大的；当时寺院的支出几乎是它们的全部收入。

如果说历史文献仅仅向我们提供了有关皇帝和高级人物的大量布施物的资料，那么敦煌写本相反，却使我们对由平民百姓的布施和惯用的作法有一个梗概了解。向寺院支付供物常常是为了“念诵”。这类供物同时也是为了用作特定的建福业：宗教节日、佛教建筑、铸钟等等。同样，施主们所寄托的那种使自己的供物产生的效果也是很明确的：治病、旅行平安、已故亲属们的长眠……

在敦煌写本特藏中，也发现了一些寺院收人供物的账单。我们发现供物既来自宗教信徒，也来自世俗人。

“粟一硕，施入修造”。

“右弟子所施意为慈母染患，未能痊减。今投道场，请为念施”。

“辰年正月30日，弟子支刚刚”。

“白布裙壹□，施入修造”（同样的原因，同样的时间）。

“布壹丈，施入修造”（王氏施）。

“胡粉半两，施入修造。镜一面，施入行像……2月8日，女弟子十二娘牒”。

“发五箭，施入修造。

右女弟子等所施意者，弟西行，愿无灾难，早得回还。今投道场，请为念诵。

二月八日，弟子无名谨。

麦壹石、粟壹石，施入修造。

右弟子所施意者，一为已过慈母，愿得神生净土；二为见存慈父，今患两目，寝膳不安，日夜酸痛，无计医疗。今投道场，请为念诵。

二月八日，弟子无名疏”。

---

① 伯希和敦煌写本P.2032号。



所有施主都要求和尚们为他们念诵。[1]

另外一份供物表的时代，为吐蕃人占领沙州期间(787—848年)，[2] 其中提到了布施的布、锦缎、牛、金、雕镂的金盘，它们是由两位吐蕃老将军于正月十五日和十月九日布施的。

比丘尼修德于十二月十五日还作了一些布施：十四件袈裟(kāṣāya，出家人的衣服)、几匹布及衣物。这些布施物是为舍给该城大僧伽的。[3] 修德同样还布施了2丈5尺黄绳以在灵图寺中行像时用来拉佛陀像；此外还有8尺绫以为"法事"使用。所有这些布施的目的，都是为了确保病愈；而治病则又要求和尚们为自己的罪孽进行忏悔。

比丘尼慈性的布施物有：用于报恩寺常住的布匹，用于灵修寺常住的雕镂厨具。她要求为她转经，因为她已身染重病，而且要求为自己作为一个女子而犯的一切罪孽忏悔。

另外一位信徒为城中的大僧伽布施了一条大被子。他患了病，尽管在一个月来服用了各种药物，却未能成功地治愈。他于是便前往寺院请和尚们为他念诵。

另一部文献也记载了正月一日的布施物，其目的是为了铸一座钟。

> 布七尺，铜口多，施入铸钟。
>
> 阿棃勒一课，秀(?)乳药。
>
> 右所施意者，先为亡父母舍化已来，不知落在何道；次为己身断灾，报愿平安。今投道场，请为念诵。
>
> 正月一日，弟子李吉子谨疏。
>
> 故羊三口，施入铸钟。
>
> 右所施意者，为长男南行，住于蕃国，报愿通达平安；次为小男一女，车行无诸灾障，报愿平善，道路开通，早愿相见。今投道场，请为念诵。

---

① 伯希和敦煌写本P.2837号。

② 有关这些时间，见戴密微《吐蕃僧诤记》176页以下。

③ 这些财产应在沙州所有出家人出席的大会上唱卖。售价随后同样也要一方面在僧尼之间，另一方面是在沙弥之间进行分配。

正月一日，弟子唐奚振谨疏。

故羊一口，施入铸钟。
右所施意者，为合家大小报平安，今投道场，请为念诵……。①

入破历中还记载了其他布施物：1 斤红花和 2 斤铁、2 硕粟和 1 匹绢、1 硕粟和 1 斤铜、1 令纸。文书在衔接处载有和尚的名字惠照，他可能就是"儭司"。②

在 10 世纪前半叶的净土寺的帐目中，"念诵"之价约为 4 斗粮食（小麦或粟）。③

"麦肆㪷伍胜，宅内富恩念诵人"。

"麦柒㪷，郭骨儿妻患，念诵人"。

"麦叁㪷伍胜，高孔目母患，念诵人。麦伍㪷，高孔目患时念诵人"。

"粟壹硕伍㪷，安国寺程法律念诵人"。

"粟肆㪷，高孔目母患时诵人。

粟叁㪷，张员宗念诵人"。④

某些大型的法事是同时在敦煌的各大寺院中举行的：

孔僧政死后百日举行斋供，哒嚫粟六硕。

张氏小娘子过世时，在所有寺院中念诵，设斋供。共开支面 8 斗，油 2 升。⑤

许多官方人士也都推荐念诵。有一卷敦煌文书中记载有各寺维那的名单，他们都负责让和尚们念诵《大般若婆罗蜜多经》(Prajñāparāmitā) 中的部分内容。吐蕃赞普所要求的念诵可能是于某一个九月的三十日举行的。在某一个十二月的二十二日，他还曾以吐蕃一位高级官吏的名义，举行同样的念诵仪式。⑥

---

① 伯希和敦煌写本 P.2863 号，该写本已刊布于《敦煌掇琐》第 4 册，第 82 号文书中了。

② 参阅伯希和敦煌写本 P.2032、2049 和 3234 号。

③ 伯希和敦煌写本 P.2019 号，930 年的财政结算报告。

④ 伯希和敦煌写本 P.2032 号，净土寺的帐目。

⑤ 伯希和敦煌写本 P.2032 号，净土寺的帐目。

⑥ 伯希和敦煌写本 P.3336 号正面和背面。



有一些非常重要的仪轨,并不是在寺院中,而是在百姓家庭中完成的。如果能够把高僧请到家中并为他们设斋,这是一种富豪的标志。在敦煌写本中记载有许多这类设供请僧帖式。①

三界寺谨请

张僧政和尚、班首大师、李大师等三人,周僧政和尚、陈僧政和尚、刘判官阇梨、张判官阇犁:

于今月廿五日,就弊居奉为故男押衙小福过念、设供,伏愿慈悲,依时降驾,谨疏。

己巳年八月廿三日,弟子都押衙宋慈顺疏。②

根据在敦煌发现的许多这类请僧帖式,我们发现那些把出家人请到自己家中,以在那里举行殡葬仪轨的人,一般都是一些小中官吏。在他们之中计有:

一位"都押衙"(伯希和敦煌写本 P.3367 号,其时间无疑为 968 年);③

一位"节度押衙"(伯希和敦煌写本 P.2836 号背面,其时间为 939 年);

一位"总都头"(伯希和敦煌写本 P.3152 号,其时间为 992 年);

"守昌县令"(见《敦煌石室写经题记与敦煌杂录》第 103 页中,其时间为 960 年);

"僧善惠"(同上引书,第 104 页,其时间为 887 年)。④

在各种请僧帖式中,受请和尚的数目变化不定,根据不同情况,其数目一般都徘徊在 11、8、4、3 或 1 名之间;这些出家人来自不同的寺院:三界寺、⑤ 净土

① 在其他的请僧帖式中,我们还可以发现"大祥"一词,这可能是指两种花销多少不同的法事。

② 指地位低下的小官吏。

③ 伯希和敦煌写本 P.3367 号,己巳年肯定相当于 969 年,因为还存在有另外一个请僧帖式,也是致同一批僧侣们的,后者刊布于《敦煌石室写经题记与敦煌杂录》第 105 页。

④ 有两柬请帖是由一些不熟识的人所寄出的,其一就是伯希和敦煌写本 P.3107 号(其时间为 858 年或 918 年);另一写本(其时间为 968 年)已刊布于《敦煌石室写经题记与敦煌杂录》第 105 页中了。

⑤ 伯希和敦煌写本 P.3367 号,见《敦煌石室写经题记与敦煌杂录》105 页,伯希和敦煌写本 P.2836 号。



寺、[①] 乾元寺[②] 和龙兴寺。[③]

但我们从当时史学家的记载获知，为已故亲属而使用出家人举行法事，是唐代中国上流社会中一种普遍的做法。这是一种非常顽固的陈习，以至于像姚崇(卒于721年)那样仇视佛教的高级官吏，也不认为能够阻止其儿子和侄子们放弃这种可恶的陈规陋习：

姚崇在一封为表示自己遗愿而致其儿子及侄子们的信中写道："吾死后，必不得为此弊法。若未能全依正道，须顺俗情，从初七到终七，[④] 任设七僧斋，若随斋须布施，宜以吾缘，身衣物充，不得辄用余财，为无益之枉事，亦不得妄出私物，徇追福之虚谈。"[⑤]

敦煌写本是我们掌握的惟一确切资料的来源。它们可以使我们肯定，在10世纪前半叶该地区的某座寺院中，少量财产的供物约占其收人的四分之一左右。它们同时还说明，当时承认了寺院及其和尚们的那些固定职责：组织官方法事，如大型节日的仪式；为私人家庭举行宗教服务仪轨，尤其是为死者超度。他们共负有3重职务，因为他们的建福活动可以根据不同的情况，不但有利于帝国，而且还要有利于当地的全部机构或个人。

从这些来自宫廷、地方官吏、信徒和私人家庭集团的大批布施物中，我们很难觅得有关经济史的有益资料。但至少可以肯定布施物的数量和价值，根据地点和时代不同，而具有非常明显的差异。

在统治阶层中，长期以来，一直存在的一项原则，那就是向正式受度的和尚们提供他们所需要的一切，而正式受度的和尚则是根据他们的经文知识和个人品德选拔的。僧伽负责举行皇家法事，但却无需为自己的供养焦虑不安。因此，那些单独在民间化缘乞食的出家人，在中国显得很像是不合法的人。他们往往

---

① 伯希和敦煌写本P.3107号，同上引书，104页。

② 《敦煌石室写经题记和敦煌杂录》103页。

③ 伯希和敦煌写本P.3152号。

④ 这就是"累七斋"或"斋七"。参阅《释氏要览》。这种做法的基础，是有关灵魂转生投胎的信仰，它们可以在7天内追荐7次(共49天)。

⑤ 《旧唐书》卷九六，《姚崇传》。



受人怀疑。

一般来说，这种游方和挂单生活并不是大僧伽中和尚们的特有方式。如果他们化缘，那也是结队而行。但这不是为了确保自己的衣食生计，因为他们的生存本来就已经得到了确保。某些反对教权主义的文人所描绘的画像中，也有很大的真实性，他们把僧侣们描绘成了一些坐食而无所作为的人，穿得很阔气，吃的是上等菜肴。城市里或名山上的那些大道场中的出家人，自信会看到供物从四面八方源源不断地涌入，或是以官方的名义，或是从私人方面而来。6世纪初叶，在洛阳城，某些坊里的居民友善而无偿地维持和尚们的生活。在建阳里共有10座寺院，"里内士庶二千余户，信崇三宝。僧众刹养，百姓所供也"。① 稍后不久，到了唐代，许多大官吏们都把他们巨额财产中的一部分，舍于维持佛教僧众们的生活。在8世纪下半叶，王缙、元载、杜鸿剑和其他人正是这样做的。在这些身居国家要职的大人物中，佛教信仰与一种追求豪华的癖好和非常鲜明突出的挥霍浪费，结合在一起了。②

但是，最为重要的是人们所承认的道场，以及出家人的名望及其圣洁性。

皇帝们也经常把一些高僧召请到宫廷里来广施皇恩。至于那些名寺名刹，它们在获得官方寺额的同时，也会获得特权，以及作为供物的不动产和可以替代的财产。

> 开皇(581—600)之初，(向清禅寺)③ 敕送绢壹万四千尺、布五千端、绵一千屯、绫二百匹、锦二十张、五色上米前后千石。皇后又下令送钱五十贯，毡五十领、剃刀五十具。④

在宣州县稽亭山的显神寺(谢和耐先生作"妙神寺"——译者)中的一篇石刻记载，该道场于隋代591年，由智琰和尚(516—601)修建。该建筑的落成成了皇帝大量散施的机会。当时的布施物共计有铜钱5000缗和丝绸2000匹以购药用、

① 《洛阳伽蓝记》卷二，1005页。

② 《旧唐书》卷一一八，《王缙传》；卷一九〇下，《王继传》：王氏兄弟"在京日饭十数名僧"。

③ 该道场本由昙崇创建，在该僧向皇帝上表之后获得了清禅寺的额。

④ 《续高僧传》卷一七，《昙崇传》，568页。据此处提供的数字，该寺中可能共有50名出家人。



200斛的大米，一批大藏经和15尊玉石雕像、49顶香炉，所有这些都归法事永久使用。

> 隋大业元年(605)，驾幸江都(今江苏省境内)……为智者设一千僧斋，度四十九人出家，施寺物二千段，米三千石，并香酥等，又为寺造四周土墙。①

但是，完全如同僧伽和寺院一样，当公众议论吸引了宫廷对它们的注意时，获得皇帝们布施的则是出家人。他们以官方的名义而获得的这些财产完全归己所有。② 和尚们最终决定不将之归于本寺院公共的和不可分割的财产(常住)时，便可以将之用于建福业、布施给穷人和用于某些宗教建筑。

宋太宗皇帝(465年登基的刘宋太宗明皇帝刘彧——译者)在登基之前尚为湘东王时，就非常尊重道猛和尚。当他于465年登基称帝时，便赐和尚30万铜钱，以满足后者的个人需要；数年之后，该皇帝又在一道敕文中诏令每月供和尚3万文。③

皇帝同时又调拨给他24名抄经师和保镖、1辆车和1乘轿子。但道猛却把所有这些财产都布施给了贫穷者和用于建造寺院。④

已被广泛证明了的一种做法，便是使那些名气最大的僧侣们举行法会，这些人有时也是不同教派的代表(在南北朝时代是佛教徒和道教徒)，竞赛获胜者要得到巨额财富的犒赏：

> 太和元年(477)二月，幸(指北魏文帝御驾亲往)永宁寺设斋，赦死囚犯。三月，又幸永宁寺设会，行道听讲，命中、秘二省与僧徒讨论佛义，施僧衣服、宝器有差。⑤

---

① 《续高僧传》卷一九，586页。同一段文字中还提到了其他布施：100匹绢、500匹丝绸，向出席斋供的每位和尚布施1匹缎。这是对宗教法事的哒嚫。

② 这种做法与佛教戒律相矛盾，但却在印度的有关毗奈耶的经文中出现过。

③ 因此每年总数为36万文，在当时来说，这已经是巨额财产了。

④ 《高僧传》卷七，374页。道猛生活在411—475年间。

⑤ 《释老志》第7页。



到了6世纪末前后，法藏和尚由于他能用自己的语言(鲜卑语)来回答周武帝的召对，所以赐给了他210贯钱。[①]

从由皇帝向道场和僧侣们赏赐许多布施物的所作所为中，我们可以作出结论，从而确认这种做法的普遍性，其目的是为了犒赏那些以其获得的圣性、才能或者是名声而值得称颂的人。我们可以于此牢记的事实是，寺院和出家人享受待遇的不平等性，富贵不均。但是，某些教派获得的成功，也使一些特殊的教派得以发迹。

三阶教无尽藏

在本文中，我们被迫只限于研究某些典型例证。从7世纪下半叶一直到玄宗主持朝纲，三阶教宗奇迹般地发迹史就是这种异乎寻常的例证之一。它具有多重意义：该教派突然发迹，似乎仅仅是由于动产供物的丰富造成的，供物中包括布匹、钱币、贵重物品、黄金和白银。如果我们联想到大多数中国僧侣都是由质钱和出租而发财致富的情况，那么三阶教宗则形成了一种非常惹人注目的事实。但是，仅从我们通过该宗的条例和制度所窥见的现象，便可以说明，它是中国整个佛教界特有的一种积累财富的手段，其基础是属于心理学范畴的。在此问题上，我们必须指出，本处所涉及到的阶段(约为640—713年)是宗教虔诚最为强烈的时代之一，我们掌握着多种证据。

《两京新记》[②] 中指出：在京师长安的"化度寺，寺内有无尽藏院，即行信所立。[③] 京城施舍，后渐崇盛。贞观(627—649)之后，钱、帛、金、绣，积聚不可胜计。

---

① 《续高僧传》卷一九，580页。

② 唐代韦述所撰《两京新记》卷三，28页。

③ 上文所引的《太平广记》中认为无尽藏是由行信的弟子——某一位行义创立的；而最为古老的史料——《两京新记》则认为，它是由三阶教的创始人行信本人所立。矢吹庆辉先生曾对三阶教的历史，曾作过长期研究，但却未能苟同这种观点。据我们来看，行义无论如何也是一个次要人物。



常使名僧监藏,供天下伽蓝(Samghārama)修理,藏内所供天下伽蓝修理,燕、[1]凉、[2]蜀、[3]赵,[4]咸来取给。[5]每日所出,亦不胜数。或有举便,[6]亦不作文约,但往至期还送而已"。

978年成书的《太平广记》[7]证明了《两京新记》中的资料,并且作了某些具体澄清:

> 武德中(618—626),有沙门信义(《两京新记》作信行)习禅,以三阶为业。于化度寺[8]置无尽藏。贞观之后,舍施钱帛金玉,积聚不可胜计。常使此僧监当,分为三分:一分供养天下伽蓝增修之备,一分以施天下饥馁悲田[9]之苦,一分以充供养无碍仕女[10]礼忏。阗咽舍施,争次不得。[11]更有连车载钱绢,舍而弃去,不知姓名。

713年的一道敕旨也向我们提供了有关这类大量施舍物的某些详细情节,它说明施舍物主要是在年初润入的。

开元元年(713)四月的一道圣旨,严禁上流社会的男女(仕女)向佛教寺院布施钱:

---

① 今四川省的叙州府。

② 今甘肃省的武威县。

③ 今四川省成都府。

④ 今直隶的赵州。

⑤ "取给"的意思是"占有",而不是"取走和送给"。

⑥ 使用"举"字似乎是说明本处是指借钱。

⑦ 李昉等编《太平广记》卷四九三,3页。

⑧ 在当时,该寺仍被称为真寂寺。据《长安志》卷一〇记载,它位于休祥坊(位于长安的西北地区)的东北隅。

⑨ 见下文有关中国佛教看护病人的活动。

⑩ "仕女"这一名词说明(另外也正如其布施品数量之巨所指出的那样),她们是上层社会(如贵族和大官僚)的成员。

⑪ 对这句话的译文难以肯定,也可能应该这样理解:"无法知道他们是以什么秩序出现的"。施主们的匆匆忙忙地竞相布施,无疑可以通过某些信仰来进行解释:第一个布施供物的人可以确保他万事如愿以偿。

闻(长安)化度寺及(洛阳)福先寺[1]三陛(阶)僧,创无尽藏。每年正月四日,[2] 天下士女施钱,名为"护法",称济贫弱,奸欺事真正,即宜禁断。其藏钱付御使台、[3] 河南府勾会知数,明为文薄(簿),待后处分。[4]

所以,很清楚,长安和洛阳的无尽藏中的财富,都是由其信徒们的供物组成的。无尽藏中的财产主要是动产:钱币、各种布匹、黄金、白银和贵重宝石。当然,在有关没收无尽藏中的财产的敕旨中,也确实提到过不动产:[5]

六月丁亥,诏化度寺无尽藏:财物、田、宅、六畜并宜散施京城观寺。先用修理破坏尊像、堂殿、桥梁。有余入常住,不得分与私房。从贫观寺给。

我们知道,武则天皇后曾决定向无尽藏施基金,特别是向由她创立的无尽藏施基金。如向洛阳的福先寺广施,她在为658年的一卷佛经写的序中指出:[6]"将二亲所蓄,用两京之旧邸,莫不总结招提之境,咸充无尽之藏。"

但这些土地和建筑仅仅是以次要的位置,才被列于无尽藏之中,因为这一机构的特点是以财富的频繁流动为基础的。《两京新记》中指出,无尽藏中每天的收成与支出一样不可胜计。

整个帝国的所有上层人士都在固定的时间,即每年正月四日,向无尽藏布施钱供。同样,为了建造或修缮虔诚性建筑,从四面八方都有人向无尽藏伸手,寻求必要的补贴。这就是该制度的另一新颖特点,它扩大发展到了全

---

① 这第二种无尽藏是由武则天皇后创设的。参阅《两京新记》卷三,28页:"武后移此,藏于东都(指洛阳,武则天想使此城成为其主都)福先寺(原为某一位杨夫人——皇后的母亲的私邸,675年改为寺),天下物口遂不复集,乃还移旧所。"但一切都似乎说明,当时共存在有两处无尽藏,最为古老的一处在长安,另一处在洛阳,还可以参阅《金石萃编》卷七一,《大唐净域寺故大德法藏禅师塔铭》:"如意元年,大圣天后闻禅师解为精最,奉制请于东都大福先寺检校无尽藏。长安年间(701—704),又奉制请杨校比度在无尽藏。"

② 这是行信教宗的缔造者圆寂的纪念。参阅上引矢吹庆辉书。

③ 有关御使台的问题,见戴何都《百官志和兵志》译注本281—314页。

④ 《全唐文》卷二八。同一道敕旨也转载于《册府元龟》卷一五九,15页,其中把时间定为开元九年(712)四月壬寅日。

⑤ 《册府元龟》卷一五九,15页,这是开元九年(721)六月的一道敕旨,而在《全唐文》卷二八中却将其时间确定在713年。

⑥ 见《大唐圣教序》,由《释氏要览》卷下,304页中引用。



中国。该制度特别是出现在今之四川、甘肃和直隶。当然，无尽藏也在一大批地区设有分机支构或仓库。我已经引证过的有关没收无尽藏财产的诏令规定，各州的大官吏们都在从事对铜钱和由他们在自己的地区所占有的财产清算。

无尽藏不仅仅可以获得仕女们丰富的布施物，即满车的铜钱或布匹。平民百姓们自己也要受邀布施。在敦煌发现的三阶教的一篇经文，共区别出了两类施主：那些可以每天施钱16分供物的人和那些每天施钱30分的人。① 另外一篇敦煌文书②，又暗示了同样内容的常规供物，但那些每天只施钱10分（即1年间为30文左右）或1合粮食（即1年间为3硕6斗）的人。这类供物明显是对信徒中的穷人的要求。

另一方面，敦煌文献又证明，在各地区都存在有化度寺无尽藏的附属储藏处。这些供物的储藏处叫作"功德处"，在盂兰盆节时临时开放："七月十五日，盂兰盆等是，所在州县造功德处，皆得普超。随喜助成，不必要须送化度寺"。③ 三阶教的创始人行信的弟子之一、某位叫作德美（585—648）的和尚的传记，曾暗示过七月节的这些供物："至夏末，诸寺受盆。随有盆处，皆送物往。故俗所谓，普盆钱也，往往禅定，斯事无殆。"④

因此，三阶宗吸收了大量铜钱供物，同时还吸收了其数目可能也是相当可观的布匹和粮食。其办法是利用长安的无尽藏，吸收其中最重要的部分，而且还利用了洛阳的无尽藏和在盂兰盆节时于全国建立的钱庄。有两类事实需要我们牢记；一方面是这些供物来自社会中的各个阶级，无论是宫廷中的大人物、贵族和高级官吏，还是来自平民百姓；另一方面是它们主要是在一年间的某些时候，如新年和清明节时润人的。

该宗具有独立性，它居于整个中国佛教僧伽之外；其僧侣们居住在那些与寺

① 大英博物馆所藏斯坦因敦煌写本S.190号，已由矢吹庆辉发表于《三阶教之研究》第155页中。这卷写本叫作《无尽藏法略说》。

② 斯坦因敦煌汉文写本S.721号，刊布于上引矢吹庆辉书163页。

③ 同上引斯坦因写本，刊布于矢吹庆辉书173页。

④ 《续高僧传》卷二九，697页，《德美传》。此文中的"造福处"一术语，可能就相当于"功德处"。



院主要庭院不相连通的殿宇内;[1] 这些大型的供物储存处及其在各道的钱庄的存在使人所联想到的组织,所有这一切肯定促进了那种神奇的致富。但是,主要是以供物的功效为基础的教理,才可解释这种现象。在此问题上,应该批驳一种在晚期才为人所接受的观点:尽管无尽藏其名可以使人联想到出借无尽财的做法,但我们似乎是不应该把它们财富的绝大部分看作是质钱的来源。这种错误是由宋代《释氏要览》的作者造成的,他在有关寺院财税活动的条目中,提到了《两京新记》中有关无尽藏的段落。[2] 当然,无尽藏也质钱放债,但其方式则特别:它们会同意发放无契约的债,这无疑仅仅有利于其上层社会的信徒们。无尽藏明显并不是从这些次要活动中,获得其大部分利润的。

三阶教的一篇经文指出:"无尽藏,种子多少者,法别有两:一者田无尽,所谓供养佛、法、僧及众生,日日常不断。二者种子无尽,此明能施人;日日布施,相续不尽,是无尽藏。"[3]

本处的"无尽"远不是为了表示无尽地积累利润,而是与由供物所引起的心理学功能有关。供物还要以供物相报,供物是一种如同具有"传染性"一般的财物。该宗的经文清楚地说明,应该从这一点出发,去寻求三阶教的教理实质,此外,我们还应以此为基础,去研究无尽藏这种制度的起源。[4]

"小乘法中唯明自利,大乘法内自利利他。是故菩萨依大悲心,立无尽藏□。六波罗蜜,檀度为初;四摄行[5] 中,布施为首"。这卷经文的作者引证了两段经文。这两段经文可以说明无尽藏的双重作用:其财富一方面都进入了三宝("敬田",即梵文 Satkārapunyakṣetra),另一方面是进入了穷人和病人手中("悲田",即

---

① 725 年 6 月 3 日,一道诏令查禁了三阶教:"敕诸寺三阶院,并令除去隔障,使与大院相通,众僧错居,不得别住"(见《开元释教录》卷一八,679 页)。

② 《释氏要览》卷下,304 页。

③ 《无尽藏法略说》,斯坦因敦煌写本 S.190 号,刊布于矢吹庆辉著作 157—158 页。

④ 该宗的经文要求每天布施供物,即使是少量也罢。

⑤ 菩萨所拥有的"四摄行"或"四摄法"是:一,布施摄(dāna);二,爱语摄(Priyavāditā);三,利行摄(arthacaryā);四,同事摄(Samānārthatā)。见《翻译名义大集》(Mathāvyutpatti)卷三五,71—72 页。

梵文 Karuṇāpuṇyakṣetra)。[①]

《华严经》中指出：

> 又放光名"示现宝"，令诸贫乏得宝藏。以无尽藏示三宝，因是得成示宝光。[②]

另外，《维摩诘所说经》(Vimalakirtinirdeśa)中云：

> 诸有贫穷者，现作无尽藏。
> 因以劝导之，令发菩提心。[③]

该宗的另外一部经文[④] 指出，向无尽藏布施的供物产生的效果，是可以常期确保以下16种开支，并鼓励信徒们为这16种原因而布施：

一者，学供养佛无尽，理佛等是；

二者，学供养法无尽，转经等是；

三者，学供养僧无尽，莫问持戒犯戒，曾供养者是；[⑤]

四者，学供养众生无尽；

五者，学总明离一切恶无尽；

六者，学总明修一切善无尽；

七者，学施香；

八者，学施光明无尽，灯烛是；

九者，学施洗浴无尽；

十者，学施音声无尽，钟呗等是；

十一者，学施衣服无尽；

十二者，学施房舍无尽；

---

① 有关这两大类，见下文。

② 《大方广佛华严经》，佛驮跋陀罗(Buddhabhadra)译。载《大正新修大藏经》第278号，卷九(经文卷七)，437页。

③ 《维摩诘所说经》，鸠摩罗什(Kumārajiva)译。载《大正新修大藏经》第475号，卷一四(经文卷中)，550页。本处所引用的敦煌文书是斯坦因敦煌写本S.721号，矢吹庆辉发表在其书163页以下。

④ 斯坦因敦煌写本S.190号，由矢吹庆辉刊布于其书155页中。

⑤ 这三条应按照其具体意义理解。



十三者，学施床坐无尽；

十四者，学施食器无尽；

十五者，学施炭火无尽；

十六者，学施饮食无尽。[①]

在上表中，把仁慈的布施与虔诚的布施、向世俗人的布施与向寺院的布施相提并论了。它们的性质相同，二者缺一则是不可设想的。无尽藏中把各位信徒的少量布施物混淆在一起，其价值和宗教功效得以倍增，它充当了一种把收入的财产分别用于法事和慈善事业的分配人的角色。

这种制度使宗教教理与布施物的作法相适应了，它既是以布施的心理学，又是以似乎是非常明显的世俗组织为基础的。所以说它是中国的一项新创造。三阶教无尽藏的理论从印度借鉴而来的内容，事实上并没有向这一实际应用的方向发展。无尽藏[②] 是大乘的一种礼规，用以指菩萨的道德品质。菩萨共拥有十无尽：一信（Sraddhā）、二戒（śila）、三渐（hrī）、四愧（apatrāpya）、五多闻（śruta）、六惠施（dāna）、[③]七慧（prajña）、八念（smṛti）、九持（dhāraṇi）和十辩（pratibhāna）。[④] "无尽藏"一名是通过两部我们已经引证过的经文（《华严经》和《维摩诘所说经》），而传入中国的。

---

① 有一条注释指出这里是指粳米、糯米、面、油、脂、粟、米、小豆、大豆、柴、作食人、盐、啡、蜜、姜、椒、麻、酪、瓜菜诸杂果等。

② "藏"（名词）是唐代的一个已经陈旧的字，后来已不再用于"储存东西的地方"之意了，而最为常用的字则是"库"字。

③ 每个"藏"都是以 10 条来解释的。下面就是有关布施的几项。据隋代慧远和尚的一部通经疏义巨作《大乘义章》（《大正新修大藏经》第 1851 号，742—743 页）记载，菩萨共有 10 种布施："一者施法。菩萨施义，所畜诸物，悉为众生，不为自己。二，最难施法。菩萨有物自用则乐，施他则死，宁自身死，施与众生，名最后难施。三，内施法。菩萨所受上妙之身，他求施与。四，外施法。有求王位及外财物，菩萨施与。五，内外施法。身及外财并皆施与。六，一切施法。若他所求国城、妻子、头目、支节一切诸物，悉皆尽施。七，过去施法。闻过去法，心无取著。但为化生，随顺说法。八，未来施法。闻未来法，心无取著。九，现在施法，闻现在法，心无取著。十，究竟施法。见有众生来求身份，则百观察留必摩灭。"

④ 参阅《华严经》的经疏，即《大正新修大藏经》第 1733 号的《华严经探玄记》卷六，第 18 品，232—235 页，由法藏（643—712 年）所著；《大正新修大藏经》第 1735 号，即《大方广佛华严经疏》卷二四，第 24 品，674—683 页，由唐代的澄观撰。



我们不应该把有关无尽藏的事实与教理和历史背景分割开来。7世纪是佛教虔诚最强烈的一个时代。正是这种特殊的社会风气,才使得三阶教特别迅速地发迹。但是,从6世纪末开始,又形成了一股强调布施和慈悲的教理潮流,“无尽藏”一词,甚至在化度寺的无尽藏创立之前,就已经出现在吉藏的传记中了。[①]

在隋文帝(590—605年在位)执政年间,禅宗大师昙献在说法中,取得了巨大成果。“豪族贵游,[②] 皆倾其金贝,清信道侣,俱慕其芳风。藏法化不穷,财施[③]填积,随散建诸福田。[④] 用即有余,乃充十无尽[⑤] 藏,委付昙献,资于悲敬”。[⑥]

无尽藏通过各种手段而确保搜集来自中国社会各部分的布施:在一年的某些时期,所交纳的布施供物特别多;有时又以日常税的形式,征收正常布施品。另外,这些布施供物要根据不同的用途,进行分配,无尽藏中的最大部分,都分给了宗教机构,只有很少一部分,才分给世俗人。

虔诚供物和慈善供物,都属于一种统一的体系。其宗旨不在于积累财产,而在于分配和流通;不在于增加利润,而在于花销开支。慈善布施是这一制度的主要内容:这是最为赚钱的投资,因为它们可以引起新的布施。据三阶教的一部经文记载,无尽藏的方法共产生了两种效果:

> 一、以无尽物,施贫下众生,由数得施,故劝发善心,即易可得。
>
> 二、教贫穷人,以少财务,同他菩萨无尽藏施,令其渐发菩提之心。[⑦]

收取三宝布施,便会产生虔诚的思想、感激心情和尊重之表示:它与无偿的

---

① 吉藏(549—623)是大乘宗重要经、论的著名疏注者之一。他出生在南京的一个定居在南方(交州和广东)的安息胡人家庭。但受尚未登基的隋炀帝之召,而居住在长安日严寺。稍后不久,于该寺建立了三阶教团。

② “豪族贵游”与在7世纪和8世纪初,因布施无尽藏而破产者,是同样的一批人。长安的贵族似乎曾在中国佛教史中,起过相当重要的作用。445年陷入长安僧侣丑闻的仍是这些大家族。

③ 在“法”(dharma)和“财”(āmiṣa)之间经常发生对立,施财就相当于施法。

④ 这里肯定是指为求福而设有斋供的仪轨。

⑤ 对于是否应在“尽”之后断句,我们犹豫不决,难以定夺。《大正新修大藏经》版本中正是这样断句的(“藏”也可能是下一句的第一个字,指吉藏的名字)。但由于“十无尽藏”一句短语是我们意料之中的用法,所以没有必要对下一句话进行明确解释了。

⑥ 《续高僧传》卷一一,514页,《吉藏传》。

⑦ 斯坦因敦煌写本S.721号,由矢吹庆辉书第163页(应为165页——译者)刊布。



慷慨大度是联系在一起的。但向三宝布施所产生的效果，则更为深刻，因为它会引起施主逐渐变成菩萨的转变。佛教僧伽的思想于此占有非常重要的地位：它是通过这惟一的"藏"——无尽藏表现出来的。由于布施品数量之巨，所以是无尽的。①

慈善活动

小乘佛教忠于印度的观念，这种观念可以使言语变成一种特别有效的力量之源泉，即一种高尚的财产。它还承认"法施"(dharmatyāga)是"财施"(āmiṣatyāga)崇高的对等物。和尚们的作用是说善法，而世俗人的作用，则是作为交换而为出家人谋求生活必需品。如果说这种对立也存在于大乘宗中，那也不会表现得特别明显，因为信徒和将要受皈依的众生(sattva)，在那里有权受到更多的尊重，他们在僧众之中占有应有的地位。事实上，并不仅仅对出家人布施，而且还要以慈善布施的形式，向贫病世俗人赠送。另外，法事活动所具有的重要性，又使僧侣和信徒们接近了。最重要的一点是"功德"，而这类功德又要求出家人和世俗人合作。

中国和尚们如同信徒们一样，也为此而奉献了他们的一部分财产。各种高僧传都向我们指出，他们经常忙于建立兰若、佛堂或寺院，为他们的僧伽购置土地或建筑物。他们把自己的财产留给了寺院；完全如同世俗人一样，他们也请人为自己转经。总而言之，他们对待法事的态度，与信徒们的态度相似。在龙门的题识中，我们经常会发现许多出家人的名字，也列于施主名表之中：

永平二年(509)，岁次乙丑，四月二十五日，比丘尼法文、法隆等，觉非常世，深发诚愿，割竭私产，□为己身，造弥勒(Maitreya)像一躯。②

孝昌元年，七月十七日，比丘尼僧贤……造弥勒像一躯。③

---

① 在无尽藏与信徒的"社"之间，具有某种相似性。
② 沙畹《华北考古记》第1卷，第2册，第1623号文书。
③ 沙畹《华北考古记》第1卷，第2册，第1655号文书。

敦煌写本也证明了，中国出家人对待功德的这种态度：他们如同其他人一样，也是施主。他们所享有的产权，事实上可以使这些人与信徒们以相同的方式进行活动。

在一卷敦煌写本中，载有一位和尚和一位工匠签订的合同，以在平川上建立一座佛堂：

《僧慈灯与汜英振造佛堂契》

寅年八月七日，僧慈灯于河东庄，适佛堂一所，口无博士，遂共悉东萨部落百姓汜英振□，意造前佛堂。断作麦捌□硕。其佛堂外面，壹丈肆尺，一仰汜英振垒并细泥一遍。其佛堂从八月十五日起首，其麦平章，日付尺壹尺，折麦肆硕贰㪷，[1] 又折先负慈灯麦两硕壹㪷，余欠汜英振壹硕柒㪷。毕功日分付一定，已后不许休悔。如先悔者，罚麦叁驮，入不悔人。恐人无信，故立此契。两共平章，书纸为记。

博士：汜英振，年卅二，

见人：僧海德。[2]

信徒向和尚和寺院进行布施，以使他们把所获得的供物用于新的功德。由无尽藏的例证具体证明的，则是一种普遍事实。为维持僧众的生活而必需的财产部分，也就是小乘佛教中形成布施供物的主要组成部分。相反，它在中国大乘宗的经济中，却是微不足道的：大部分花销都用于道场的建筑、铸造钟和佛像、斋局开支，最后是建福业活动。

功德并不是一种无关紧要的宗教活动：这是一种说法和皈依的手段，同时也是最为有效的致富活动。

向贫穷人布施和对病人的关怀，始终都与为吸引他们参加佛教的说法活动同时出现。

① 此处对支付问题作了相当含糊的解释。

② 《敦煌石室写经题记与敦煌杂录》卷下，125页。



一部汉文大乘经文指出：①

见贫穷者先当语言："汝能皈依于三宝不？受戒斋不？"若言能者，先授三归及斋戒，后从施物。若言不能，复应言语："若不能者，汝能随我说一切法，无常、无我、涅槃、寂灭不？"若言能者，复当教之，教已便施。

若穷无物，应诵医方，种种咒术。求钱汤药，须者施之。至心瞻病，将养疗治……为说病苦，皆是往世，不善因缘。获是苦报，今当忏悔。病者闻已，或者瞋恚，恶口骂詈。默不报之，亦不舍弃。②

虽然许多僧人都在为自己的利益而行善；照顾病人、布施药品、向饥民分发食物等，但布施供物，正是要分配给那些以其慷慨大方、对世俗财产漠不关心和苦修等方面行为昭著的出家人。

单道开和尚在其僧房附近，令人修建了一座多层小塔，高20多米，于上编菅为禅堂，如10斛箩大，常在其中。后赵的第三代君主世祖(晏驾于349年)赐给他一份异常丰厚的礼物，但单道开和尚，却把所有这些都用于建福业了。③

另外一位出家人叫作法相，人们认为他曾会见过一尊神，后者请他举起重达数吨的一块石板。法相毫无困难地就将之举了起来，发现了一个金库，他把所有的财产都作为布施物，分配给穷人。④

在发生灾荒或饥荒时，某些人向饥民赈济放粥；在隋代末年(618)，昙献和尚博得了隋炀帝的恩宠，后者为纪念他而敕建慈悲(Maitri-Karunā)寺。⑤ 当玄宗皇帝于756年向四川逃难时，英干在成都大街上向饥民们舍粥。玄宗皇帝在他的

---

① 《优婆塞戒经》1060页。

② 《优婆塞戒经》1060页。布施丝毫不能改变无遗产的人、病人和穷人的处境，至少在物质津贴方面更为如此。明槩在驳斥傅奕有关破佛事的表章中指出(《广弘明集》卷一二，172页)："若言断僧尼赈贮，令军民富足者。夫论贫富皆是业缘，贵贱并关运命。愚智不可易虑，妍丑弗可换身。故经云：'果报好恶，定之于业。'书云：'命相吉凶，悬之于天。'以此言之，军民业贫者，与之而弗得。必其相富者，任置而恒丰。"

③ 《高僧传》卷九，387页。

④ 《高僧传》卷一二，406页。

⑤ 《佛祖统纪》卷三九，362页。据《长安志》卷一〇记载，大慈悲寺位于长安广德坊，即靠近东寺的地区。



请求下，而敕建大慈恩寺。[1] 在大中年间(847—859)发生一次灾荒，清观也令人向饥饿的农民们发放食物。[2]

到了6世纪末，在陈代(557—589)，又有令人毛骨悚然的瘟疫蔓延，帝国中几乎近半数的居民死于非命。慧达和尚在扬都的大市场上设立了一个“大药藏”，向所有需要的人献药。[3]

一方面是指一整套法事活动的术语——敬田，另一方面是指一整套建福业活动的术语——悲田。[4] 它们只是到了6世纪末，才由一种常见习惯演变而成。但这并不是说在此时代之前，佛教僧众并不将其部分财富用于拯救贫病。我们掌握有许多有关从事建福业和尚的名字，或者是照顾病人，或者是在饥荒时向饥民们分发赈济品。5世纪末建立的僧祇户制度，在原则上来说是一种从事社会救济的慈善机构。但是，功德在实际中的发展以及教理中慈善观念的发展在6世纪时曾特别明显，正是在这个时代才形成了一种真正中国式的佛教。

对敬田和悲田最为古老的记载，出现在德美(585—648)和尚的传记中，此僧是三阶教创始人的弟子之一。猒禅师把他的“普福田业”遗赠给了德美，而德美每年都把所有的收入都用于了敬田和悲田这两大类。他有时候是布施衣服，有时又是赈济粮食。该地区的许多“造福处”，[5] 在大部分时间内，都是空空然一无所有，有人前来要求他以资金接济，他也以提供必要津贴的方式向他们提供帮助。[6]

义净曾指出：“虽施僧家，情乃普通一切。”[7]

这就是慈善机构的原则，如同宗教机构之基金的目的是维持出家人的日常生活一样，即提供为宗教仪轨和法事所必需的财产。这种基金是由不动产组成

---

① 《佛祖统纪》卷四〇，376页。

② 《宋高僧传》卷二〇，842页。

③ 《续高僧传》卷二九，694页。

④ 把福田(punyaksetra)分成两块的这种分配法肯定是借鉴于《大智度论》。参阅拉摩特(Lamotte)译文，卷二，723页。《阿毗达磨俱舍论》(Abhidharmakose)相反却区别出了3种福田：佛陀、上人和僧伽共同组成敬田；法师、父母共同形成了恩田；最后是病人形成了悲田。参阅《阿毗达磨俱舍论》卷四，234页。

⑤ 是否应该将“造福处”看作是由三阶教创立的“功德处”的另一名称呢？

⑥ 《续高僧传》卷二九，697页。

⑦ 《南海寄归内法传》卷四，230—231页。

的，其特殊目的，是一劳永逸地确定的。

在小乘经文中，我们发现了中国大乘佛教各种慈善活动的起源。但是，这里仅仅是指向出家人的布施：布施给游方者和患病者。在特别受推崇的一组七种布施中，[①] 尤其提到了向病人(glāna)、看病人者(glānopasthāyaka)、到达目地的旅行家(ágantuka)和出发的旅行家(gamika)的布施。然而，原来仅限于小乘佛教中出家人有限范围内的慈善事业，在大乘中则推而广之，运用到了一切众生的身上了：朝圣进香人、前往寺院参观的信徒、佛教大型集会的参加者、贫穷人、饥饿人、病人和牲畜。

实在说，我们对于中国佛寺慈善机构的事务所知甚少。有一道诏令偶然地向我们介绍了有关这一问题的诸多情况：在长安年间(701—704)，武则天皇后设置了负责检括有关寺院"悲田"一切活动的一种"使"的职位：抚养孤儿、无收入的人、老人和病人。[②] 中国的制度被日本忠实地抄袭，8世纪的日本也向我们提供了间接资料：

在奈良，[③] 共有四种慈善组织，其中最大的两个是救助世俗界或"敬田院"[④] 的组织、向贫穷者分发布施的会社或"悲田院"……另外还有"施疗院"，病人们可以无偿地获得药物的病坊或"施药院"。

在750—753年左右，鉴真和尚在长江下游的扬州，曾开悲田而救济贫病，设敬田而供养三宝。[⑤]

开元二十二年(734)，玄宗皇帝御决，京师的乞丐将由寺院的"病坊"[⑥] 收养，并以国家的经费维持这些病坊。[⑦] 胡三省的疏注指出：[⑧] "时病坊分置于诸寺，以悲田养病，本于释教也。"

---

① 这就是汉文中所说的"七施"(aupadhika punyakrigyānastu)。参阅《阿毗达磨俱舍论》卷四，237页注①。
② 《唐会要》卷四九，9页。
③ 高楠顺次郎《唐大和上东征传》，载《法兰西远东学院通报》第33卷，第1期，3页。
④ 更严格地说，这里并不是一种慈善基金，而是一种法事基金。
⑤ 高楠顺次郎：同上引刊物，第3—4期，471－472页。见《法宝义林》中有关"病"一条目。
⑥ 这些"病坊"很可能是仅仅存在于宫廷承认为官寺的大佛寺中。
⑦ 《通典》卷二一四，开元二十二年。
⑧ 《通典》卷二一四，开元二十二年。



我们从公元7世纪初叶起，就发现了对佛教病坊的记载：智岩和尚（圆寂于654年）"后往石头城（此城的城址包括今南京），疠人坊住。为其说法，吮脓洗濯，无所不为"。①

由于我们所掌握的资料的时间，同时又由于使用了仅仅是在晚期才出现过的"敬田"和"悲田"等术语，所以我们完全可以认为，这些慈善基金只从隋代才开始发展。某些土地的收入，为维持贫穷者们的生活而提供了必要的资金，以致于使"悲田"和"敬田"一样，在中国实际上是指一些已耕种的土地，而在印度佛教中，kṣetra（土地）仅仅是一种简单的隐喻。② 但是，根据在佛教僧伽中流传很广的一种作法，所期待的最大收入肯定来源于利用这些土地产品的投资。在842—845年左右，寺院病坊已被世俗化，李德裕向皇帝呈奏一道表章，要求把属于已改作它用的寺院的10顷（约54公顷）土地分给京城的病坊，十顷分给各大州的寺院，把5顷分配给普通州的寺院。但是，他同样还要求用多余的钱放债，并且还认为这种作法既方便又有利可图，③ 因为当时完全有希望让寺院把这笔资产用于满足病坊服务的开支。这种习惯作法符合佛教中的一种古老传统。《弥沙塞部和醯五分律》中记载了下面一个故事：④ 一位家长在其家资尚未被他所供养的和尚们完全耗费一空之前，特别设置了一个"出息店"，并利用这种收入来源，为有病的比丘们治病。⑤ 然而，在中国则是和尚们自己管理慈善资金；而在小乘佛教地区，世俗人看守用于基金的财产，仅仅允许出家人使用收益权。⑥

---

① 《续高僧传》卷二〇（应为卷二六——译者），602页，《智岩传》。

② 这是有关中国人喜欢把印度传说中的一些仅仅具有象征性意义的做法，付诸实施的另一个例证。三阶教的无尽藏是一种"眩"，而在印度经文中，无尽藏仅仅是大乘宗教繁琐哲学的一种类别。

③ 《唐会要》（原书未标出卷数，经查应为四九卷——译者），10页。

④ 《五分律》卷一〇，73页。

⑤ 这位世俗人同样也拥有一家药店。在《大品经》（Mahāvagga）卷四，35页中曾以Kappiyabhumi之名而提到过这类药剂师们；义净在《南海寄归内法传》（《大正新修大藏经》第2125号）卷四，230页中也提到过他们，他把Kappiyabhumi一词译作了"净库"（Kappiya之意译即为"净"）。

⑥ 阿育王（Aśoka）被认为曾为和尚们建立过一个药品储备处，和尚们为确保对它的占有，而需要每天开支1万块钱币，它们是从4000家客栈每天收入的2000万文钱币中提取的，客栈一般均设在华氏城（Pataliputra）的四门附近。见《善见律毗婆沙》（Samantapāsadikā）卷二，682页；《法宝义林》246页。



在中国，寺院成了公共场所。除了在那里庆祝集聚了出家人和世俗人的许多斋局之外，很多人还乐意经常出入寺院闲逛。某些道场还拥有田园，自然界的所有形貌都会在那里出现：森林、池塘、岩石和小溪。在公元6世纪前半叶的洛阳，那些以其豪华的建筑及其园林而广负盛名的寺院，成了上流社会成员们消遣散步的地方。① 甚至有些人前往那里举行约会。② 我们在唐诗中经常会发现参观山林兰若的内容：

白居易曾指出："山寺每游多寄宿，都城暂出即经旬。"③

在佛教寺院内部，也有一些世俗人在那里居住。李憕的儿子之一李源曾发誓不婚、不吃肉和不饮酒。他前往洛阳以北惠林寺的一间僧房之中居住，在那里严守所有仪轨。④ 我们在寺院中同样还可以发现某些世俗官吏。像这样一位表面上看起来是非常虔诚的人，也在侵吞了无尽藏中储蓄的黄金之后，而于某一天逃出了长安的化度寺。⑤

然而，寺院在中国所起的这种居住地或避难地的作用，特别是那些位于最为荒凉地区，或是中国诗词和绘画中想象的那种湖光山色地方的寺院，它们往往并不仅限于接待贵客和上流社会的成员，和尚们对于与他们保持友好关系，都表现出了一定的兴趣。往来于所有佛教道场中的人，并不是相等的。那些偏僻的佛堂和位于大路以及大型居民中心之外的寺院，常常被流浪者们作为避难地而使用。当某些官吏揭露这些寺院已变成强盗、罪犯和逃避兵役者们的巢穴的时候，世人也不能对这些批评丝毫不予顾及。接受那些由社会所抛弃的人，这既是一种慈善义务，又可以确定有一批非常虔诚的世俗拥护者。但除了这些政治影响之外，佛教在各地扩大自己的小僧伽蓝和大型道场的时候，也可能产生了某些慈

① 这样的内容在《洛阳伽蓝记》中俯拾即得。

② 张读在《宣室志》(有关邓珪的段落)中介绍说，他在贞元年间(785—804)有时前往晋阳(今山西省境内)的一座寺院居住，某一个春天曾在那里召集了许多朋友畅谈。

③ 《白香山诗集》(此处实际上是根据《白氏长庆集》而引用的——译者)卷六九，《游丰乐、招提、佛光三寺》。

④ 《旧唐书》卷一八七下，《李憕传》。惠林寺本是李憕的乡间故居，并由他亲自改作寺院。

⑤ 同前引《两京新记》。



善性的经济效果；对于所有那些从事旅行的人，如官吏、士兵① 和商贾等人来说，交通变得方便得多了。当然，对于出家人本身来说，情况也大同小异。

西域的寺院对于朝圣进香者和商旅们来说，都是非常明确的站口。我们还可以坚持认为，北魏王朝非常乐于赞助佛教，并充当其保护人，其目的是为了确保它在西域的影响，维护通向西方的商业大道畅通无阻。② 因此，这可能就是我已经有机会指出过的，在佛教与商业活动之间存在那种联系的原因之一。通过增加道场，佛教推动了中国的商业交换的开展。

一部大乘经文中提到，在福建业中，包括为行人建造栖身地的问题。③ 同样，经文中还劝说僧众和信徒们从事公益工程：筑路、植树、打井、修桥、清理涉水河道和摆渡等。④ 由怀海大师为禅宗僧众所制订的戒律条例中，用了一长段文字来研究接待宾客的问题：⑤ "凡官员、檀越、尊宿、诸方名德之士相过者，香茶迎待。随令行者通报方丈，然后引上相见。仍照管安下去处，如以次客人，只就客司相款。或欲诣方丈、库司、诸寮相访，令行者引往。其旦过，寮床帐、什物、灯油、柴薪，常令齐整。新到须加湿存，维那在假，则摄其行事。"

如果所有的寺院都应该接受世俗旅行家并根据需要而留他们住宿，那么在某些大的朝圣进香地区，也会存在一种真正的旅馆组织。从长安到五台山⑥ 大道沿途的栖身处，由于日本求法巡礼人圆仁的游记故事，而使外人对此了解得比较透彻，圆仁曾于837—847年间在这条大道上旅行。这类建筑有一个意味深长的名称"普通院"，也就是说向所有普通来者开放的寺院。那里向前往五台山进

① 如果我们相信卫元嵩的批评的话，那么在6世纪末左右的寺院中，则驻有兵。见《广弘明集》卷七，132页。

② 这是埃贝哈德(W. Eberhard)先生的观点，见《中国北部的拓跋族研究》238页。因为当时在全中国出现了普遍的佛教虔诚潮，所以我们可以认为，一种如此谨小慎微的估计是多余的。然而，统治阶层肯定非常理解佛教的这种外交和商业意义。请参阅周代王明广对卫元嵩计划的驳斥："广尝见逃山越海之客，东夷北狄之民，昔者慕善而来。今以破法流散。可谓好利不爱士民，则有离之之咎矣。然外国败货未闻不用，外国师训独见不祗"(《广弘明集》卷一〇，158页)。

③ 《优婆塞戒经》，即《大正新修大藏经》第1488号，第1061页。

④ 同上。

⑤ 《敕百丈清规》，即《大正新修大藏经》第2025号，卷四，"知客"一节。

⑥ 五台山位于今山西省五台县之西北和繁峙县的东北，这是一个久负盛名的佛教中心，并被认为是文殊师利菩萨(BodhisattvaManjusri)的住处。



香的所有世俗人和出家人都提供住处,有时还提供一些食物以供他们恢复体力,他们每走半日之行程,就停留下来了。圆仁曾指出:[①] "人称之为上房普通院,长有饭粥,不论僧俗来集,便僧宿。有饭即与,无饭不与。[②] 不妨僧俗赴宿,故曰普通院。"所以圆仁才可以在多处普通院(两岭、果苑、净水、张花、角诗)中住宿,有时还可以在那里免费用斋。[③] 这些兰若可以容纳得下100多人,它们由"院主"(相当于寺院的寺主)管理。这些院主并非都好客,圆仁曾针对清凉县一座寺院而指出他不懂"住客之礼"。这些普通院并不仅仅位于山区或难以进入的地区,而且也出现在平原、村庄或城墙脚下。所以圆仁在晋州汾县时,居住在市场西部队一个普通院中。[④]

圆仁还提到,五台山的大华严寺中有一"食堂",那里对佛俗、男女或童叟都开放。[⑤]

然而,五台山接待朝山进香人的旅馆,在中国并不是孤立现象。房山(今河北省平山县〔原文如此,应为河北省房山县——译者〕)西北的云居寺,有一个"义饭厅"。[⑥] 某些佛堂还是为了确保旅行家们有一个避身地,而特意建造的:

> 又以县(金华县,今浙江省境内)路通衢婺,其中百余里,殊如伽蓝。释侣往来,宴息无所。邕(神邕,738年正式受度)愿布法桥,接憩行旅。遂于焦山,[⑦] 可以为梵场(Brahmā)也。[⑧] 得邑人[⑨] 骑都尉陈绍钦等,率众信构净刹。[⑩]

---

① 圆仁《入唐求法巡礼行记》卷二,开成五年(840)四月二十三日。

② 某些"普通院"经常有人来往,如同净土寺的情况一样,但却不供吃斋。

③ 出家人有权在他们所途经的所有寺院中食宿。但这一规则并不是在所有情况下都得到了遵守。

④ 对于所有上述资料,在圆仁的《入唐求法巡礼行记》卷二中到处都有。见赖肖尔(Reischauer)《圆仁入唐行纪和圆仁日记》211页以下。

⑤ 《入唐求法巡礼行记》卷二,开成五年(840)七月二日。

⑥ 这是由冢本善隆在其1935年发表于京都《东方学报》第5卷的文章中所提供的资料。"义"字经常用来指僧众机构和无偿服务。

⑦ 在江苏省有一个焦山,但此处不可能是指该山。

⑧ 事实上是指一个小道场,下文不远地方又使用了"净刹"一词。

⑨ 有关"邑"和"邑人"等词在中国佛教中的特殊意义,见下文。

⑩ 《宋高僧传》卷一七,《神邕传》。



寺院的旅馆作用,终于很快就被皇家政权看作是一种半公益性的服务机构。长安和洛阳的那些大寺院,在唐代对世俗政权的依附程度非常密切。所以如果将之正式用作官吏们的住所,那也是丝毫不足为奇的。元和三年(808)的一道诏令规定,如果参加官方科举的人,在考试持续到夜间较晚的时候而无法返回自家时,可以居住在光宅寺,而其随行人员可居住在保寿寺。①

如果这种制度可以向着有利于国家的方向发展,那么它就是又变成了和尚们的一种收入来源。在我们掌握有其诸多例证的一种发展之后,② 慈善活动又变成了一种有利可图的事业:寺院利用自己的资产向世俗人出租房间。

宝应元年(762)八月,由唐代宗皇帝所颁布的一道诏令指出:"如闻州县公私多借寺观居止,因兹亵渎,切宜禁断。"③

稍晚不久的另一道敕旨,又指出了在唐德宗皇帝(780—804)执政期间,寺院的世俗占据者们使寺院居住处遭受到的毁坏。大中二年(848)的一道敕令指出:④ "闻天下寺观,多被军士及官吏诸客居止。狎而渎之,曾不畏忌,缁黄屏窜,堂居毁撤,寝处于众设之门,庖厨于廊庑之下。缅然遐想,慨叹良深。自今已后,切宜禁断。"⑤

圆仁还记载说,在登州(位于今山东省境内)的开元寺,所有的住处都被过境的官吏们占据,没有一个房间可得安宁。如果有一位和尚到达,那就没有任何地方供他居住了。⑥

除了世俗官吏或军人(甚至可能还包括商人)之外,我们还经常会发现,有一个世俗等级经常或在一段时间内居住在寺院内:这就是学生和抄经人。他们可以在那里得到自己工作所必需的灯、纸和墨。正如在敦煌发现的一批写本中的

---

① 《唐会要》卷七六,"制科举"一节。光宅寺位于皇城城墙以东的第一条街中;保寿寺位于义善坊,光宅坊以东。这是一个于天宝九年(750)由一座私人府邸改建的寺院。

《癸辛杂识》第2函,卷一八记载说,在女真人入侵的时候,即在1127年之前,宋高宗正居住在杭州(当时的临安)附近。他特别恩准贵族阶级的成员和逃到南方的官吏居住在寺院中。

② 最明显的情况是僧祇粟,它蜕变成了一种不择手段地利用农民苦难的事业。

③ 《全唐文》卷四六,《禁断公私借寺观居止诏》。

④ 同上引书,卷五二,《修葺寺观诏》。

⑤ 同上引书,卷四一〇,《禁天下寺观停客制》。参阅《佛祖统纪》卷四二,大中二年,387页。

⑥ 《入唐求法巡礼行记》卷二,开成五年三月二日。



搜集品所指出的那样,寺院藏经不仅仅包括经文,许多世俗著作或道教经文中,也盖有开元寺、三界寺或净土寺的印。

当益州县(位于今四川)县令王志衣锦还乡时,曾于658年的一段时间内居住在该州的寺院中,他发现有一位学生在那里租了一间房。[1] 唐代李绰在《尚书故实》[2] 中,也提到了某一位叫作郑广文的事例,此人为了更方便地学习书法,在长安大慈恩寺租了一间僧房,并备有为练习书法而必需的纸张。

如果小乘佛教寺院要求向外来僧(āgantuka)和外山僧(gamika)布施,[3] 如果在僧众内部的佛教僧众组织允许执行这一原则的话,那是由于僧物形成了一种"常住"。我们看到了大乘教宗内产生的发展,以及在中国内地向旅行者们布施引起的各种发展。它们涉及到了宗教界和世俗界的经济。在那些过境之地和各条大道的汇合中心,寺院并不会形成世俗人的一种对外封闭的孤岛,某些人在那里长期居住。皇权极力强加给宗教界和世俗界之间的分离,从未成为真实现象。这就是出家人和世俗人之间这种混淆的标志,而这种混淆又是中国大乘宗最为典型的特征之一。

我们现在是否可以全面考虑历史史料呢?我们已经发现了有关商业和宗教活动互相渗透的现象:如在无契约的借贷和虔诚布施中,经常使用属于神学范围内的保证,以使奉献给佛寺的田产不受任何损害。但事实远不止如此。我们实际上是从两个不同的方面,涉及到了一种相似的观念,即生息的本金。在佛教传入之前,中国似乎从来没有理解这种观念,同时似乎也没有出现过积累利息的自动结构观念。商人的活动主要在于根据商品的行市而买卖。如果他们发财致富,这就是一种运气和诡谲的事。借贷本身还保留了危险赌博的特点。[4] 根据印度方式而附有典质物的借贷,却没有提供这样的侥幸性。另外,占有一种固定的和不可能转移的资本(即组成"常住"的资本),又使商业交易产生了在佛教之

---

① 《法苑珠林》,即《大正新修大藏经》第2122号,卷七五,862页。

② 《尚书故实》,载《增续太平广记》中。

③ 《阿毗达磨俱舍论》,拉摩特译文,第5卷,237页注释。

④ 参阅由斯旺(N. L. Swann)翻译的汉代商人的传记,见《古代中国的食物和货币》413—464页。



前的中国所未曾有过的基础。最后,在这一问题上的革新,似乎曾是最为明显的。佛教僧众传入中国的是一种近代资本主义的形式:通过积累供物和商业收入而组成的供品资产形成了一种公共财富,对它的共同管理要比单独经营的收效大得多,但最重要的是这种形式是上述观念的宗教起源。有关布施的佛教理论,先于生利资本观念之前就产生了。事实上,我们面对的是供物的资本化现象。无尽藏就可以非常清楚地说明这一制度。某一位信徒的布施可多可少,但供物积累起来就形成了一种整体财产,其获得利润的能力与个人供物的能力,是没有任何共同之处的。无尽藏的施主们都是该领域的股东,但这不是一种经济领域,而是宗教领域。财产和宗教效果的增加是同时发展的,而慈善布施和向世俗界的新投资,表现得则似乎更是这一制度的主要内容。

无尽藏制度的特点是它变得系统化了。它说明在作为这种制度的动力之中,我们理解了这种结构。但这种特殊情况,可以向我们提供思考某些更为普遍的事实的机会。如果其中有一种系统化,那么宗教活动则为此提供了主要内容。事实上,我们仍需要理解的,则是其经济活动的深刻原因。

第五章　历史的基础

经济和宗教的基础

概　论

信徒们向道场与和尚们布施少量供物，其目的是为了支付特别服务的报酬。另外，他们还建立了一些虔诚基金，而属于宗教范围内的某些禁令所保护的，正是这种基金。在僧伽内部，既然和尚们不能因侵占私有财产，而又不受地狱惩罚；在僧伽外部，由于布施不动产始终伴随着对可能出现的诈取者的诅咒（祈神降祸），所以对亵渎圣物的恐惧心情，也在世俗人中广为传播。很少有人简单地放弃这些财产，都在为确保某种崇拜的永久性，而谋取"功德"的利润。基金是为未来支付正常法事费用的手段，所以它们在原则上是永久不变的。但是，证实供物和布施物的虔诚愿望，是我们不能避而不谈的一大内容，经济问题于此和宗教问题完全不能分离。从一开始，一些属于心理学的原因便引起了佛教现象的产生，并使佛教现象具有了我们所看到的那种规模，它确保了在数世纪期间对佛教财产的维护。

但是，在一开始起，是否就有可能主观地确定宗教运动的基本轮廓呢？如果我们接受根据效果和供物的多寡来判断信仰，那就不得不承认，这种宗教信仰在中国曾有过特别强烈的时代，而佛教现象又经历了它自己所特有的曲折。如果希望确定其发祥、高峰和衰败的时代，那也并不是完全不可能的。沙畹在对龙门石刻进行研究时，对此问题提供了如下的宝贵资料。他指出：[①]"龙门的佛教虔诚曾有过两个非常强烈的时代，其一为定都于洛阳的北魏王朝（494—

---

① 沙畹《华北考古记》第1卷，第2章，538页。



534)时代;① 其二是唐代,即太宗执政的后期以及高宗和武后执政年间。"这里肯定是指一个取经进香中心,它在历史上曾经名噪一时,而且在北魏末年和唐朝初年则更为流行。但是,沙畹所指出的两个信仰高潮时代,即495—534年和638—705年左右,似乎并不独立于震撼了全中国的宗教运动之外。龙门石刻题识中的资料已由寺籍中的资料证实。寺院建筑最多和最为豪华的两个时代,是6世纪初和7世纪末。在敦煌,最为讲究的写经卷子均属6世纪到8世纪初这一阶段。如果说中国历史上曾是一个佛教国家,那么主要就是这个时代,当时的宗教虔诚既强烈又普遍。对于当时强烈的宗教虔诚,杨衒之在他对龙门最著名寺院的描述中,提供了一些与龙门题识相吻合的资料;"王侯贵臣弃象马② 如脱屣,庶士豪家舍资财若遗迹。"③ 非常富裕的供物钱庄——化度寺无尽藏在长安营业的时代,恰恰与由沙畹所指出的佛教得宠的第2个阶段相吻合。"贞观(627—649)之后,舍施钱、帛、金、玉,积聚不可胜计"。④ 信徒们成车地向无尽藏运送铜钱和丝匹。713年的一道敕旨,决定没收无尽藏财产,并且还指出了过多的供物所引起的越轨行为和弊端。这道诏令标志着一个强烈虔诚时代的结束。⑤

这种奉献供物的激情表现得非常古怪,其表现形式完全像是一种集体性谵妄。但是,在中国历史中,这种激情连同其两次高潮,仅仅是一种短期的爆发。中国并不是仅仅在这类激情爆发前后,才出现了类似的宗教虔诚,这种虔诚始终是以同样的强烈程度和同样的无节制性行为,而表现出来的,这其中存在有中国佛教信仰的一大特点。但在当时,也就是在6—7世纪期间,宗教现象达到了成熟程度。供物的数量之巨、布施物的数目以及道场的豪华,所有这一切都说明,一直到中国佛教教理最早的创立和诸教宗的形成。这是一种非常重要的资料:

---

① 杨衒之讲过:"魏自显祖好浮图之学,至胡太后而滥觞焉。"见《洛阳伽蓝记序》,载《大正新修大藏经》第2093号,第999页(此处有误,应为《洛阳伽蓝记跋》,即《大正新修大藏经》第2092号,1022页——译者)。

② 原文中确实是"象马",但众所周知,我所得到的《洛阳伽蓝记》残缺甚重。

③ 《洛阳伽蓝记序》999页。

④ 《太平广记》,卷四九三,第3页。

⑤ 我们于上文已经看到,无尽藏的主要施主都来自这一贵族,其中的某些人在8世纪初叶,便开始出售恩度度牒。在盛行一段时间之后,又出现了腐化行为。



它促使我们放弃全面研究中国佛教的悠久历史，即把从公元1世纪到近代，看作一个完整的整体，这一整体的各部分都具有相同的性质。公元5世纪是中国佛教真正发展的时代，在那时出现了一个有组织的僧侣界，那时僧伽蓝的数目也与日俱增；到了8世纪和9世纪，又发现宗教现象的衰落，也包括着一个强烈信仰的时代。这就是佛教诞生和衰落的两个时代。

中国佛教信仰的最早特点

我们知道了中国佛教虔诚的预兆。这类预兆似乎应追溯到435年左右。在中国北方，435—440年间凉州佛教居民向陕西一带转移。据《魏书》记载，① 这次转移之后，紧接着便是新教理和突如其来的发展。但某些文献为这种虔诚的原因，提供了一种普遍性的资料：世人不仅为建佛塔和寺院而开销巨额资金，而且也因此使资产枯竭，人人争相耗费重金。

在宋元嘉十二年(435)间，萧摹之被敕封为中国南方的丹阳尹。他向皇帝呈奏一道表章，其中指出："佛化被于中国，已历四代。塔、寺、形象所在千计。进可以关心，退足以招劝。自顷以来，敬情浮末，不以精诚为至，更以奢竞为重。违中越制，宜加检裁，不为之防，流遁未已。"②

约40年之后，到了472年，中国北朝的一道敕旨，又强调了在布施中的相同竞争做法，同时也提出了内容相似的批评：

> 内外之人，兴建福③ 业，造立图寺，高敞显博，亦足以辉隆至教矣。然无知之徒，各相高尚。贫富相竞，费竭财产，务存高广。④

对于在花销中的一种既是诚心诚意又是有节制的虔诚表现形式，以及导至竭财的骄傲表现形式，某些中国人作了细微的区别。这种区别并非是毫无意义的，因为它告诉了我们文人笔下的高层人士的态度。我们在中国各个时代都会

① 《释老志》4页。
② 《广弘明集》卷六，127页。
③ "建福"是指从事慈善事业。
④ 《释老志》6页。



看到这种态度，而且于下文还将有机会重谈这个问题。但是，如果佛教信仰就这样表现得如同一种个人虚荣心和家庭骄傲起巨大作用的现象，那它也仍只是一种直接的和全面的资料。当涉及到客观地研究其内容的时候，没有任何理由允许我们把各种内容区别开来。

人们总是在竞相耗资和竞相竭财。我们只能认为这一资料仅仅是一种简单的文学程式化用语。这种提法经常反复出现在官方表章和诏令中，甚至还出现在碑文石刻中。因此，这种竞相浪费的现象，可能揭示了宗教现象的特点。

佛教被认为是学识深奥的宗教，抽象性的思辨于其中占有重要位置。我们至少可以将它看作是一种教义，同时也承认它就是以这种形式而传入中国的。所以，佛教虔诚的表现形式，被看作是中国人接受新宗教的结果。我们于此在研究世俗事实可以提供那些资料时，把问题理解反了。然而，有一种关于"出家人"与"经济"关系的资料，其中具有丰富的"教益"和有用的征兆。这就是有关"节日"的记载。中国人的佛教生活是以一系列的节日庆祝活动、欢庆和各种仪轨为标志的，同时也是以集体忏悔活动以及以常常是集中了成群结队信徒和出家人毁伤身体的场面为标志的。在城市的"行像"和街头乡间的夜间燃灯，最为恰如其分地表现了佛教信仰。当时就出现了出家人和世俗人之间的统一，以及世俗界和宗教界的结合。如果没有上述因素，那么宗教也只能是与世隔绝的和尚们的修持。

在这个问题上，我们将于下文指出一件具有非常普遍性意义的事实。这些大型庆祝活动把中国社会中所有阶级都联合起来了。就连黎民百姓在其他场合下很少有幸见到的皇帝本人，也在京师参加这类活动，或者是在出行中，于各州参加庆祝活动。上流社会的人与平民百姓在那里摩肩接踵。佛教要优于任何一种其他信仰，它团结了整个帝国，包括贵族阶级和庶民。这一切肯定取决于其教理，而这些教理又为慈善打开了道路，其目的同时也是为了确保所有众生的超度。但这也是由于其特殊的背景造成的。宫廷中的传统仪轨，仅仅涉及到了一个有限的范围。至于农民的节日和道教徒们的做法，它们过分民间化了，不可能导致一种适合于宫中习惯的仪轨之发展。① 唯有佛教从它传入中国伊始就同时

① 道教的正式仪轨仅仅是在唐朝初年，仿佛教仪轨而创立的。



适合了中国社会中的各种需要。但是，这种彻底的社会统一性正是在那些大型的节日活动中具体实现的。

某些佛教的宗教仪轨成了一种炫耀前所未闻的豪华的机会。它们创造了一种集体感情洋溢和精神振奋的气氛，这一点在史学家们的描述中是非常敏感的。于是宗教虔诚便达到了顶峰，有关供养奉献活动和布施财物的活动也为最多。所以我们更可能有幸领会在这类大型集会中，宗教现象的目的和意义；而在表演节目和布施供物时，把全部财产都耗费一空。但有时也会出现心甘情愿地自焚和自残的情节。

正光中(520—524)，"四月七日，京师诸像，皆来此寺(指景明寺)。尚书祠曹录像，凡有一千余驱。至八月[①] 节，以次入宣阳门，向阊阖宫前，受皇帝散花。于时，金花映日，宝盖浮云。旛幢若林，香烟似雾。梵乐法音，聒动天地。百戏[②] 腾骧，所在骈比。名僧德众，负锡为群，信徒法侣，持花成薮。车骑填咽，繁衍相倾"。[③]

这段文献强调了佛教仪轨的豪华和盛景，它同时也说明节日庆祝活动，并不仅限于这种伴以歌舞音乐的隆重行像仪轨，此外还有各种各样的竞技和庆祝活动：既有佛教仪轨，又有民间联欢。

"先天二年(713)二月，胡僧婆陀，请夜开城门，燃灯百千炬，三日三夜。皇帝御延喜门，观灯纵乐，凡三日夜。左拾遗严挺之，上疏曰：'窃惟陛下，孜孜庶政，业业万几，盖以天下为心，深戒安危之理。奈何亲御城门，以观大辅，酺累日兼夜。'"《佛祖统纪》把这一节日的时间定为先天元年(712)，并且还补充说那里有

---

① 肯定应该作"八日"，而不是"八月"，行像节每年都于四月八日举行。

② 下文对于中国节日的描述，便可以使我们理解"戏"字的具体意义。这类戏实际上是指假面具舞会、杂耍以及各种各样的竞技。

③ 《洛阳伽蓝记》卷三，1010 页。《佛祖统纪》卷三八，354 页中，记载了北魏 424 年另一个类似的节日："始光元年，敕天下寺，改为招提。四月八日，舆诸寺象，行于广衢。帝御门楼临观，散花致礼。"

上文所引杨衒之对一种风俗的详细情节的描述值得于此提一笔。这就是使用了自然或宇宙的对比法：云、雾、林、聒天动地之歌、持花成薮等。在描述节日时，这是中国人思想中经常出现的一种内容。请参阅下文柳彧的描述："鼓鸣恬天，燎炬照地。"宗教节日是对自然施加影响和调节自然的一种手段。这种意图肯定是隐晦地，但却又是肯定出现的。

高20丈(约为60米)的一法轮,安装有五百盏金银灯。远处望去,胜似一棵花树。①

放宽规则、开放城门、允许黎民百姓娱乐和大摆筵席,这一系列决定都是重要事件,并具有宗教意义。所有的宗教节日,甚至包括佛教节日在内,它们都在不同程度上与集市有关。对于参加者们的所作所为,我们一无所知,然而也可以想象群情激昂和沸腾的场面。

然而,对于元和十四年(819)正月大型节日的描述说明,在举行这类佛教欢庆活动时,信徒们的狂热达到了何种程度。

凤翔② 法门寺,有护国真身塔,塔内有释迦文佛指骨一节,其书本传法,三十年一开③,开则岁丰人泰。十四年正月,上令中使杜英奇,押宫人三十人,持香花,赴临皋驿迎佛骨。自光顺门入大内,留禁中三日,乃送诸寺。王公士庶,奔走捨施,唯恐在后。百姓有废业旷产、烧顶灼臂,而求供养者。④

韩愈还指出,面对皇帝的这种公开的佛教视圣仪轨,黎民百姓们,则"灼顶燔指,百十为群,解衣散钱,自朝至暮,转相仿效,唯恐后时,老幼奔波,弃其生业。若不即加禁遏,更历诸寺,必有断臂脔身,以为供养者。伤风败俗,传笑四方,非细事也"。⑤

信徒们要举行忏悔仪轨,他们要布施自己的财产,在一种集体谵妄中自焚,这种现象使人联想到了7世纪末和8世纪初在无尽藏中所出现的场面。这些上流社会的男女(仕女)们,都要于正月四日成车地向化度寺和福先寺布施铜钱,⑥他们发出了阵阵求诉,争相奉献供物。

---

① 这一有关燃灯节的时间是错误的,天宝三载(744)十一月的一道诏令,要求恢复在每年正月十四、十五和十六日夜庆祝燃灯的古老习惯。参阅《唐会要》卷四九,"然灯"一节。

② 凤翔也被称为扶风郡,位于长安以西。

③ 《广弘明集》卷一五,201页中,记载了同样的资料:岐州(凤翔)的法门寺塔每30年开放一次,每当开放时就会有许多吉兆出现。寺门尤其是在显庆五年(660)开放过一次、从那里把佛骨舍利带到了皇宫。还可以参阅《佛祖统纪》卷四一,379页:贞元"六年正月,诏迎凤翔法门寺释迦牟尼佛骨,入禁中供养,传至诸寺瞻礼。二月迎佛骨归寺"。

④ 《旧唐书》卷一六〇,《韩愈传》。

⑤ 《旧唐书》卷一六〇,《韩愈传》。

⑥ 我们还需要于此指出,在每年年初也要布施供物。



如同所有的节日一样,那些转移佛骨的节日,也是欢庆和竞技的机会。韩愈上书宪宗皇帝曰:"臣虽至愚,必知陛下,不惑于佛,作此崇奉,以求福祥也。直[①]以年丰人乐,徇人之心,[②] 为京都士庶,设愚诡之观、戏玩之具耳。安有圣明若此,而背信此等事哉?然百姓[③] 愚冥,易惑难晓,苟见陛下如此,将谓真心信佛。皆云天子大圣,犹一心敬信,百姓微贱,于佛岂合惜身命。"[④]

我们由此便可以看清楚,韩愈抨击的具体矛头所向。他认为,在这类节日中,来自民间传统的内容,没有任何可以指责的地方,利用某些特殊的机会,尤其是在新年之初,习惯上就是大吃大喝和毫无羁束地尽情欢乐。本文所涉及到的,却不是这类欢乐的原则本身,而是某些借机发作的弊端:浪费财物和毁伤身体,此外还有各种过分的狂热,以及以佛教信仰为借口和原因的活动。对于一位像韩愈那样的唯理主义者来说,这一切都是不可接受的。[⑤]

我们在法门寺于正月间转移佛骨的庆祝活动中,所发现的主要内容是:参加者们不寻常的表演、游戏、自由放任和非正常的举止,甚至还有人们乐于完全将之归于佛教信仰的一种做法——竭财,它也以一种更为大众化的形式(但其固有特点仍是很明显的),出现在6世纪末对中国新年节日的描述中了。

柳彧指出:[⑥] "窃见京邑,爰及外州,每以正月望夜,充街塞陌,鸣鼓聒天,燎炬照地,人戴兽面,男为女服,倡优杂技,诡状异彩。外内共观,曾不相避,竭赀破产,竞此一时。"柳彧又补充说:"尽室并孥,无问贵贱,男女混杂,缁素不分。秽行因此而生,盗贼由斯而起。非益于化,实损于人。请颁天下,并即禁断。"[⑦]

---

① 这句话中末尾的"直"字和"耳"字,于此只具一般意义,这是不容置疑的。格罗特在《中国的教宗和教难》第1卷,53—54页中理解错了,因而作了一种不同的翻译,他的译法与他所捍卫的理论,更为吻合一些。

② 这句话的意思是指农业丰收和人心欢乐。

③ 事实上,本处主要是指百姓,因为有教养的阶级则更具有鉴别思想。

④ 《旧唐书》卷一六〇,《韩愈传》。

⑤ 由于因循守旧和注意不因反当时占优势的潮流,所以当时的儒生们对佛教的重视,已超出了一般所料。有关姚崇对于佛教为死人举行仪礼的态度,见上文。但他们也有一条不能逾越的界限。

⑥ 《北史》卷七七,《柳彧传》。参阅《隋书》卷六二。

⑦ 这是葛兰言(Granet)先生的译文,载于《中国古代的舞蹈和传统》321页。



在这些新年节日中，没有任何佛教色彩，惟有出家人混杂在人群之中；但也没有任何可供佛教本身所利用的色彩。

我们在强调节日期间，于一段时间内打破日常生活的禁忌和习惯的时候，仅仅是提到了一种严肃的和普遍的事实。这是一个宽容的时期，在此期间可以自由地活动，以一种不理解的方式，对日常的约束作出了反应。在此期间，特别是不顾及开支，根据需要而借债，以便有机会耗财。如果说在某些节日期间（尤其是在新年期间）因竭财而破产，那是由于人们在传统上都把这种无节制的行为，看作是一种"辞旧迎新"的手段。这也是一种伦理和宗教赎罪的机会。在此意义上来说，我们可以认为，上流社会中的中国人以文人传统，而指责信徒们的那种竭财之狂兴、争相耗资和布施的行为却并不是佛教固有的特点：柳彧描述的那种节日的参加者们，也竞相自我破产；那些最为动人的和引人入胜的娱乐活动，也是最为危险的。

我们在佛教节日中发现的那种集体狂欢活动，事实上并不仅仅是聚会、群集和各阶级人士异常地杂混在一起，这种活动本身就是深受世人欢迎的。这些仪轨以及伴随于其中的跪拜和忏悔行为，以及由上述仪轨而产生音乐和香烟，所有这一切恰恰都是为了使信徒中产生上述欢乐感情。这种共同谵妄的最大目的，是为了鼓励信徒们竞相布施而施身。我们可以在这种追求真正的激情中，看到在道教徒中盛行做法的延续，[1] 同样在更为广泛的程度上还可以看到民间宗教中的作法。以上就是佛教信徒行为中一些传统性的举止，甚至还包括他们于其所从事的反对大肆破资斗争中的举止。然而，佛教在中国这类场合中的影响是十分明显的。在指导其易动感情的那些内容很丰富的做法中，在使那些明显没有任何特征的行为具有特殊的和新颖内容的时候，这种影响似乎具有决定性的作用：其主要标志是装饰的豪华性和布施品及祭品所具有的意义。然而，佛教的这两个方面——装饰和布施，在中国形成了其他宗教潮流的一种特别的新颖性，它们与我们本文所论述的内容具有密切的关系。

我们可以说，中国佛教的目的在很大程度上属于广义上的美学范畴。从某

① 请参阅由马伯乐在《道教》一书中所提供的具有启发性的资料，特别请参阅156—159页。



些方面来说,宗教节日始终是“观”。这肯定是佛教联欢活动:装饰的豪华和仪礼的隆盛;常常都有大量的参加者,既有世俗人又包括和尚,他们既是演员又是舞台上的配角。所有这一切都形成了非常清楚的证据。但是,这种在节日期间表现得非常鲜明突出的意图,也出现在中国佛教的所有表现形式中。这里牵涉到了许多问题,并不仅仅局限于出家人身上:我们甚至还可以在处于全盛时代的中国佛教中,发现一种艺术运动。雕刻和绘画的派别非常多,这其中也有消耗,而且还是人员的消费和具有特殊性质的消费:工匠和艺术家们的毅力和创造性,都表现在佛塔、寺院、雕像和对道场的装饰中了。但据我看来,最能说明问题的地方,则是这种艺术的趋势本身。一方面,它偏爱于贵重金属和稀有原料,这样做就有点过分炫耀财产了;另一方面,普遍地追求多而大的癖好。因为雕像和建筑物常常具有巨型体积的特点,这与信徒们的那种也容易走极端的行为是相吻合的。这种具有独特风格的艺术,也来自印度文化国家,最后被中国移植和采纳。它们那种追求豪华和高大的倾向,与中国占统治地位的传统相比较,为我们提供了有关宗教运动本身的伦理和经济方面的宝贵资料。在富有发挥和大量描述的大乘经文之风格,与传统特征之严密性之间那种非常明显的对立,也表现在建筑倾向中了。大乘宗贪婪地追求无限量,而中国一般的传统却具有人道主义的所有特点。中国的佛教现象并不仅仅表现在其效果中,甚至在其本质中也表现为一种“反经济”的运动。它对中国的传统作出了反应,而中国的传统仅为美学的表现留下了有限的位置,它使开销、苦修和控制感情及举止仪表等,都具有了一种节制生活的原则。它已经发展到了一种很高的程度,以至于使我们可以认为,这种运动不仅仅是宗教性的,而且也涉及到了感觉和思维的方式。

我尚无法肯定,在上流社会的成员中,功德是否始终都与一种真诚的信仰相一致。但是,他们追求豪华排场的癖好,在这种功德中找到了一种很容易表达的借口。在既不可能也没有必要地考虑宗教感情、思想和美学倾向、家庭虚荣心等因素时,可能正是在中国佛教所具有的蔚为奇观的现象中,我们才看到了其成功的原因之一。我们还发现,信徒们对“观”的迷恋和为自己追求激情、炫耀和浪费财富等现象,同时都与宗教意图、影响和彼世的希望相吻合。

我们可以把参加转移佛骨活动的人,自愿焚伤自己的行为,归于集体激情。韩愈甚至还暗示说,如果任其发展下去的话,那么这种自我焚伤的做法,甚至会直



到把自己的身体切成碎片的程度。另外还需要使这种行动具有一种意义,使这种做法不完全是主观武断的。当然,在这些自我毁伤的场面中,还有观众们所寻求的一种恐怖成份,它起了一种苦厄的作用。美和丑都可以毫无分别地为信徒们提供必要的特殊激情。但是,这类自我毁伤说明,过分地布施和牺牲产业,仅仅是一种内心虔诚活动的经济表现形式,而这种虔诚活动又不仅仅涉及到财产,而且还涉及到了人。在那些大型节庆中,不仅有经济开支,而且还要自我舍身。

在各种高僧传中,有一个占据特殊地位的出家人阶级,他们的名声出自于其虔诚行为,甚至包括自杀。① 很明显,这种舍身与中国传统伦理学相差甚远,其目的在于为众生赎罪和同时强逼神和人。它们产生了一种表演:在5世纪时,常常在一座山上堆起一堆柴薪,自焚者面对一大群人,后者发出阵阵啜泣声和前来奉献丰富的供品。具有各种社会地位的人共同参加这一场面。当火熄灭时,自焚和尚的骨灰要搜集起来,同时也要在那里建立一个新道场——佛塔以保护骨灰。

当慧绍于451年自焚时,他举行了一次大规模的宗教会议。车队、马队、人群和那些携来珍贵物(金宝)布施的人,不可胜计。②

463年,慧益和尚在一只装满油的大锅中自焚。太子、帝王家眷中的女子和皇后与一群出家人、世俗人和具有各种地位的人,都聚集在那里,人群占据了山岗和山谷。所布施的衣物和财宝不计其数。③

在6世纪初叶,当僧崖在柴薪中自焚时,供品堆得高高的。当场共有10万之众,包括出家人和世俗人,他们都发出了阵阵哀号。④

出家人自愿让凶猛野兽吞噬,⑤ 有时也把他们的骨肉奉献给饥民,⑥ 或将他们的血液奉献给昆虫,⑦ 这种情况相对来说是很多的。一般来说,中国佛教徒中毁身的作法是多种多样的,常常用火焚手指或臂膀。这类作法在中国佛教

---

① 见《高僧传》卷一二中"亡身"一节;《续高僧传》卷二七中"遗身"一节和《宋高僧传》卷二三。

② 《高僧传》卷一二,404页。

③ 同上引书,405页。这些布施品肯定不是被毁掉,而是保存起来以用于建福业。

④ 《续高僧传》卷二七,679页。我们在《高僧传》中共发现了7种以火焚自杀的例证,其时间均为公元5世纪。

⑤ 宋初法称(误,应为释昙称——译者)的情况即属此例。见《高僧传》404页。

⑥ 436年法进的情况。见《高僧传》404页。

⑦ 唐代僧藏的情况,见《续高僧传》856页。

史中出现得很早，确实从5世纪初就已经出现了，因此它们与一种早已形成的传说是相一致的。但是，我们肯定不应该将此与当时的背景分割开来：一方面，宗教仪轨旨在造成的那种集体狂热的发作，其秘密早已为道教徒们所熟谙；另一方面，使出家人单独达到一种全面的无动于衷状态① 的狂喜方法，与这些做法有关系。也可能正是这些技术，就足以解释一个有关菩萨的故事内容，菩萨为了佛陀或救度众生，而施出了其血肉和身躯，当他实行布施的功德时，表现出了一种彻底的无动于衷的心情。当菩萨出于怜悯之心而把一切（其中包括眼睛及筋骨）都布施给众生时，他无需任何祝福，就可以完成自己的布施功德。②

那些许愿要在柴薪堆中自焚的和尚们，都声称自己沿袭了药王菩萨（Bodhisattva Bhaiṣajyarāja）的先例，他的譬喻（avadāna）已记载于《妙法莲华经》（Saddharmapuṇḍarika）中了。③ 这种做法也发展到了宗教思想中。忏悔活动在中国也不陌生，完全与当地的传说相吻合。它们被推向了大乘宗的极端，而大乘又把施身看作是布施物中的最重要者，同时它又为此而提供了一种理论证明。但这些做法和作为在佛教中之基础的宗教思想，已由一种规模很大的经济运动表现出来了。

梁武帝曾以他自己和全家人多次向三宝舍身而名声赫赫，而他的大臣们每次都要用无数的铜钱将之赎回。527年，"大通元年（527）……驾幸同泰寺舍身，群臣以钱一亿万奉赎，皇帝归宫"。"中大通元年（529），京城大疫。帝于重云殿为百姓设救苦斋，以身为祷。复幸同泰寺，设四部无遮大会。披法衣行清净大舍，素床、瓦器、乘小车。亲开法座，为众开《涅槃经》题。群臣以钱一亿万奉赎，皇帝设道俗大斋五万人"。④

文人墨客们稍后不久又讥讽地提到，梁武帝那冒充献祭的不合逻辑性。他们指出："抑不知梁武之所谓舍者，以何为舍尔。若以屏富贵、弃妻子为舍耶，则是舍身，而非日舍身也。若以委其身于佛氏为舍耶，则为佛者当取其身，而用之

① 有关对这种技术的商业应用，见下文，有关它可能对佛教渗透进中国产生的影响，见下文。

② 《阿毗达磨俱舍论》卷四，228页。

③ 《妙法莲华经》，即《大正新修大藏经》第262号，卷九，《药王菩萨本事品》。这是慧绍（同上引书，404页）、慧益（同上引书，405页）以及其他人，在自杀时所念的经文。

④ 《佛祖统纪》卷三七，350页；还可以参阅同一部经文351页，545和547年舍身的事。

可也。今既日舍,其身犹在,则是初未尝舍也。身未尝舍而强名日舍,则固已昧其心于不诚矣。"①

然而,梁武帝的个人舍身之后,紧接着便是被赎回,这并不是孤立的例证。不仅是他一人这样作过,这样作也符合一种在信徒们中间广为流传的做法。它们从而理解了一整套布施的真正意义,这类布施物则以其极端和彻底的特点而著称于世。为了使布施变得真实可靠,就应该具有一种献身的形式。它始终伴随以毁身和会使人联想到殡葬仪礼。② 另一个同样也很著名的奉献例证是裴植母亲的布施:

> 植在瀛州③ 也,其母年逾七十,以身为婢,自施三宝,出衣麻菲,手执箕箒,于沙门寺洒扫。植弟瑜、粲、衍并亦奴婢之服,泣涕而从,有感俗道诸子,各自布帛数百,赎免其母。于是出家为比丘尼,入嵩高,积岁乃还家。④

裴植的兄弟们也经常前往寺院赎其母,但他们的态度、所穿的衣服和发出的哀号,都清楚地说明,这些人准备自我施身以代替她:布施物完全与个人奉献的数量相等。我们可以认为,它们只能以此名义而成为极端。

我们还可以在这批文献中再增补敦煌写经中一卷《般若波罗蜜多经》(Prajnāpāramitā)的非常有价值的题跋,已由翟理斯(Giles)先生翻译发表,载在他对大英博物馆所藏有断代的敦煌写本的研究论文中。⑤

> 大代(北魏)建明二年(530)四月十五日,佛弟子元集,既居末朝,生死是累,离乡已久,归慕常心,是以身及妻子、妻婢、六畜,悉用为比(《敦煌遗书总目索引》于此误作"彼"——译者)沙门天王,布施三宝。以银钱千文,赎钱一千文,赎身及妻子,一千文赎奴婢,一千文赎六畜。入法之钱,即用造该经,愿天王成佛弟子,家眷、奴婢、六畜(原写本于此不清。谢和耐先生和翟理斯先生于此以下

---

① 戴遂良(Wieger)《历史文献》第2卷,1419页。

② 有关佛教与殡葬仪礼的关系,见下文。

③ 今直隶河间府。

④ 《魏书》卷七一,《裴植传》;参阅《佛祖统纪》卷三八,355页,延昌四年(515)。

⑤ 翟理斯《论斯坦因敦煌汉文写本的时间》,载《东方和非洲研究院通报》第7卷,第4期。这就是斯坦因敦煌汉文写本S.4528号。



的译文是:"赐长寿,达菩提,实现回归故乡。立此愿。"——译者)。①

施身也可以用几缕头发的供品象征性地代表,② 或者是以人身附属物之供象征之:天监八年(509),梁武帝向三宝布施个人衣物一类的供物(身资服),共达117件之多。③ 在南齐④ 时代,南郡王佯装个人施身,但却以布施118件"肌肤之外"的物品而取代。⑤

我们于此看到,经济问题在何种程度上先于宗教问题:布施物质财产象征着施身的做法本身,同时也代表着对人本身及其罪孽的赎回。在残伤身体与自杀或舍财的两种做法之间,没有任何本质意义上的区别。但很清楚,在中国信徒们的虔诚布施中,我们所面对的明显是一种新的心理学结构,对它的研究并非与本书风马牛不相及。

布施品(就在布施的顷刻间)同时既是入供,又可以赎回。两种行为的这种同时性,从逻辑上来说是前后连贯的,实际上是虔诚布施的一大特点,并且还可以揭示其双重性。一位叫作杜牧的中国文人,确实曾感到过这一点。

杜牧指出:"买福卖福,如持左契,交手相付。"⑥

但是,为了使善行能够代替人及其罪孽,那就必须使宗教和经济问题之间具有连续性,同时还需要使布施以一些更为普遍的原则为基础。慈善供物非常鲜明的商业特点,促使我们注意一些表面上看来似乎是与之对立的,但实际上并非绝无相似性的现象。无力偿还的债务,或者是那些不能用商业价值来偿还的债

① 这种施身和赎人的习惯,在7世纪兴都库什山脉的巴米羊(Bamiyan,梵衍那)地区也出现过:"其王每于此设无遮大会,上自妻子,下至国珍,府库既倾,复以身施,群官僚佐,就僧酬赎,若此者以为所务矣。"详见儒莲(Stanislas Julien)《玄奘传》374页(见《大唐西域记》梵衍那国条——译者)。

② 在敦煌寺院收到的供物帐中,经常提到这种完全是起源于汉地的做法。参阅伯希和敦煌写本P. 3047号背面第5页。

③ 《广弘明集》卷二八,323页。

④ 南齐是统治南京的一个王朝,先于梁朝,其建国年代为479—501年。

⑤ 《广弘明集》卷二八,324页。

⑥ 杜牧《樊川文集》卷一〇。虔诚活动的所得是有数可计的。参阅《旧唐书》卷七九,武德七年傅奕的上疏(格罗特《中国的教宗和教难》第1卷,37页):"佛在西域……伪启三涂(地狱、魔鬼和牲畜),谬张六道,恐吓愚夫,诈欺庸品。凡百姓黎庶,通识者稀,不察根源,信其矫诈。乃追既往之罪,虚规将来之福。布施一钱,希万倍之报;持斋一日,冀百日之粮。遂使愚迷,妄求功德,不惮科禁,轻犯宪章。"



务,都要求债务人以己身偿还,即为其债主劳动。人本身也具有经济价值,这一观点可能就要使我们重新看待有关裴植母亲故事中的一段具体情节了:她如同奴婢一般,身穿麻布衣,手提扫帚和木箱而在她自我奉献于三宝的寺院中劳动。这其中并不仅仅是一种自我卑躬屈膝的表示,而且也是把自身作价出售。相反,有关由死者在痛苦中遗留债务的民间宗教信仰,似乎说明债务也具有宗教特征。

三阶教的一部经文中所记载的一句话是:"负他一钱,余报一生。"①

"以其所有身力、血肉偿地宿债"。②

债务和罪孽的观念,在三阶教的经文中,似乎融合在一起了。三阶教的一部经文,阐述了对无力偿还的债务人的报应:投胎转生为牲畜或奴婢。人类活动的后果,仅仅是促使出现悲惨生活的新因素。这是一种毫无希望的链锁。为了摆脱其债务,于是便追求获得某些财产。如果为官,便凭恃权力,敲诈勒索他人的财产;若为农夫,便焚烧山泽,溉灌陆田,耕、耩、锡、磨、破他巢穴;漫放牛驴,损他苗稼,缫丝剥茧,熏蜂取蜜,杀麝求香;或作工师,抄经写像,偷减佛金,窃经纸墨,少工高价;节日参师,食僧厨供,侵三宝。如是宿债不能不有。③

所以,造成人类苦难和一系列罪孽(偷盗和杀生)的第一个原因,正是属于经济范畴的。所欠苦难之债,就算作罪孽和成为作孽的原因。罪孽是一种债或造成新债的原因。我们可以肯定,中国贫穷阶级的生活条件,与他们常常处于毫无希望中的长期负债的处境,对于这种观念的产生施加了很大影响。然而,在本世和彼世,都会有一些意想不到的挽救方法:皇帝的特赦,可以摆脱债务人的处境、债权人的良好愿望,以及慈善布施、向三宝奉献供物,既可以使人摆脱自己的债务,又可以赎掉罪孽。④ 在我们上文已引证过的一部三阶教经文中,有一位问者,曾提出了这样的不同看法:

---

① 见大英博物馆斯坦因敦煌写本《大乘法界无尽藏法释》,已由矢吹庆辉刊布在《三阶教之研究》163页中。这一句话也由《地狱记》引用。

② 《佛名经》272页。

③ 上引矢吹庆辉书《三阶教之研究》163页。

④ 相反,虔诚行为所产生的效果,是为彼世创立一种金钱资本。在《西游记》(14世纪的作品)的故事中,唐太宗皇帝曾在地狱向开封府的某一位相良借钱。后者与其妻均为穷人,他们把自己的全部所得都用于了向和尚们布施,以及购置用以焚烧的纸钱。这样一来,他就在地狱中积累了一笔巨款(见戴遂良所译《中国近代民间文学》407、417页)。



"问:'无尽藏法,日舍一分钱或一合① 粟,一年不过三十六钱,三斗六升粟。云何顿陪无始债,了离苦解脱?'答:'譬如贫人负他千贯,每被债主欲来制夺,贫人愧惧,诣长者:所首过要期,愿恕我罪。贫无得处,日别客作。若得一钱,即还长者。'长者闻已喜欢,恕过,更不牵制,即免枷禁。岂非小施,即除大难?无尽藏施亦复如是(矢吹书下面一段文字在本段之前,而谢和耐先生将其前后顺序颠倒了,可能是他对卷子残段的粘贴顺序与矢吹庆辉不同——译者)。若不因作无尽藏,陪无始,已来百生千生,百劫千劫,天生上尔,许债负何由可了?行者,今因无尽藏施,无始宿债一时顿停,不畏债主,更为障、道业障、报障一时顿灭。"②

一卷敦煌文书的题记中指出:"弟子李暅,为写此《金光明经》一部十卷。从己丑年已前所有负责、负命、冤家、债主愿乘兹功德,速证菩提,愿得解怨,释结府君等,同蒲此福。"③

这种把罪孽观念与负债观念视为一体的做法,当然并非三阶教一家之独创。其基础是当时在该地区仍盛行的某些古老观念。

世俗人与寺院和僧侣们维持着两种关系,其一属于经济范畴,其二属于宗教范畴。僧侣及其信徒们,似乎不曾认为这类关系具有本质上的区别。寺院以布施物(即僧伽的常住物)放债,无疑也具有宗教意义;那些忘记了偿还这类债务的人,将会暴卒,他们将转生到地狱、牛或寺院的奴婢。在收取僧伽的财产、供品或债务时,就会有害其人生。如果付息偿本地填还债务,那就会摆脱厄运和地狱之苦。供物可以抵债和赎罪。布施正是以这双重名义,而确保某人的幸运的转生。

民 间 阶 层

佛教僧伽的形成

虽然中国史著中几乎是普遍地对中国佛教最为大众化的某些方面,保持着

---

① 约为600公升。

② 见上引矢吹庆辉书。

③ 《敦煌石室写经题记与敦煌杂录》第1册,8页。



沉默，但我们也并不是没有掌握任何资料。我们洞察到，至少从公元5世纪起，一种新的“宗教”是如何在农村发展起来的。另外，我们也不能否认这种影响是非常深刻的，有两类主要事实，均可证明这一论断：一方面是僧侣阶层中的大部分人，都出自农民，另一方面是农村小道场、兰若和还愿塔的数目，非常大。公元6世纪初，洛阳的街道两旁遍布小僧伽蓝，紧靠肉铺和酒馆。高僧传中经常向我们介绍一些市民为某一位半神和尚建佛塔的事。有一部分僧受到了皇权的搜捕，因为他们道德放荡、完全不懂风纪、愚昧无知，始终混杂于城乡平民百姓之中。这后一部分人值得我们于此特别注意，因为这些云游和尚，是广泛的民间宗教运动的煽动者。这场运动实际上并没有多大佛教色彩，而是强行将之与中国的整个佛教现象联系起来了，因为它们结合在一起了。如果不突出这一特殊潮流，则无法理解整个运动。

只有僧侣中的一小部分精华，才通晓和钻研教理，而历代皇帝和上流阶级的人，有时又把这批僧侣用于为自己服务。但是，大部分出家人都目不识丁，甚至包括那些在大道场中行使官方仪轨职责的僧侣在内。他们的职业常常仅限于根据记忆而念几段经文，或修习遵守仪轨的行为。

昙积和尚在谏周太祖皇帝(557—560)沙汰僧尼的表章中指出：“依相验人，有五理不足，何者？或有僧尼，生年在寺，节俭自居，愿行要心，不犯诸禁，烧香旋塔，顶礼殷勤，合掌低头，忘寝以食。但受性愚钝，于读诵无缘，习学至劳苦，而不得一字。今量所告意，须文诵聪者为是，重审试僧不退。”①

但是，更有甚者，中国和尚们没有看到佛教戒律条例中的某些强硬的规定。对于他们来说，圣洁是次第问题，遵守戒律取决于各自的能力。明大檕和尚在他对傅奕为破佛事而呈奏的表章的驳文中指出，② 上层人士可以仅满足于一日一餐和丝绸衣服，但应允许能力低下的人每日两餐。为所有的人订立惟一的一条规则，怎能算合适呢？另外，他还紧接着补充说：无论如何也是“僧尼费少”。这种“富裕嗜好”的倾向流传得非常广泛，以至于使人对看到遵守戒律时的惊讶程度，比看不懂戒律的惊讶还要大。《宋高僧传》的作者针对一种值得注意的事实指出，知玄(谢和耐先生误作“玄知”——译者)和尚非常注意坚守禁戒，而自己少欲，以

---

① 《广弘明集》卷二四，279页。

② 《广弘明集》卷一二，172页，对傅奕表章第4点的驳斥。



至于“过午不食蔬果”。①

风俗习惯中的这种放任性，在农村比在大道场中表现得更为明显，因为僧官和世俗政权，在大道场中的控制更为容易一些。民间僧侣、游方和尚、不注重伦理规则和恣意从事各种赚钱不净业的出家人，与统治阶层所想象的那种佛教出家人相去甚殊。后者心目中所想象的那些和尚为：住寺僧侣，忠于帝国，如果有人不是根据传统伦理学而向平民百姓传授教理原则，就不与他们杂混在一起。人们对这些僧官寄托的希望，是既让他们施加具有教诲性的影响，又让他们从事慈善活动。民间僧侣们的目的和行为都是自私的，与帝国政府对他们的希望背道而驰。

但是，除了这种最早表现在经济和行为中的对立之外，我们还可以探讨这种对立是否很深刻。从中国和尚们对戒律规则所表现出来的普遍态度中，又流露出了这样一种思想：他们从不知道圣性是如何被掩饰起来的，也可能是被最世俗的和与宗教仪礼最对立的形式掩饰起来了。② 我们在中国佛教最大众化的形态中，发现了一种有关圣性的土著观念。上人的生活是自由的同义词。他们过的是一种流浪生活，不受任何社会和整个自然界的限制。道教隐修庵就适合这类上人，佛教僧侣常常与他们非常接近。传说中认为，某些人具有神的品质和普遍存在的天资。③ 我们在某些人中发现的圣性，应归于这些特殊的本领，而不是归

① 《宋高僧传》卷六，744 页。

② 某些大乘教理证明了这种非道德主义。

一卷敦煌文书明确地揭示了和尚们关注拥有教律权威的世俗观念：

“或有外现犯戒相，内秘无量诸功德。
应当信顺崇重之，贤圣凡愚不可则。
或有外现具威仪，或示未能舍其欲。
外相人观谓凡夫，不妨内即是其圣。
由如四种庵罗果，生熟难分不可则。
如来弟子亦如是，有戒无戒亦难辨。
是故殷勤劝谄人，不听毁骂僧实非。
若欲不沉沦苦海，常常敬重是良田。
若欲天中受乐者，亦当供养篤苾僧。”

《敦煌石室写经题记与敦煌杂录》卷下（应为卷上——译者），70 页。

③ 特别请参阅杯度的传说，该僧生活在 5 世纪末和 6 世纪初。见《高僧传》卷一〇，391 页。我们在历代高僧传中，还可以发现许多有关道教民间传说的内容。

于严格遵守戒律规则。

童进是一位不受任何仪轨和戒律约束的和尚。他很贪杯,对所有那些愿意聆听他说法的人都一概高谈阔论,声称在仪轨性酒水中使用酒要比水强得多。他因为饮剧毒之鸩却丝毫不受损害而出名。当他在隋代年逾九旬而圆寂时,那些按照习惯而清理统计其衣物和被褥等床上用品的人,都惊奇地发现,其遗骸发出了香气,没有散发出任何酒臭味。①

所以,人们常常试图把中国佛教的农民形式(更笼统地说应该是民间宗教的形式),看作是用于秘密的、个人的和家庭的一整套巫术。总而言之,这是对大道场中真正佛教的贬责。有一个佛教阶层统统都是云游和尚、从事玩弄诡计和巫术的行家、占卜师、巫师、驱邪祓魔者和庸医,他们都在民间以玩弄巫术为生。这些出家人都利用了被国家承认的合法和尚们的财税特权,并且在世俗人中、节日或集市上利用炫耀自己巫术家的才能,而发财致富。质言之,似乎是某些经济因素,才引起了这一伪滥僧侣阶级的形成和发展。

太宗皇帝639年的一道诏令指出:"比闻多有僧溺于流俗。或假托鬼神,妄传妖怪;或谬称医巫,左道求利;或灼钻肤体,骇俗警愚;或造诣官曹,嘱至赃贿。凡此等类,大亏圣教。朕情在护持,必无宽贷……。"②

在长安诸寺中,有许多发财致富的外道和尚或妖僧。842年,一共把3000多名这类和尚还俗。

会昌二年(842)十月九日的一道诏令指出:"天下所有僧尼,解练咒术,禁气有详,身上杖痕,鸟文杂工功。曾犯淫、养妻、不修戒行者,并勒还俗。若僧尼有钱、物及谷斗、田地、庄园,收纳官。如昔钱财,情愿还俗去,亦任勒还俗。宛人两税徭役③ ……敕文在别城两街功德使帖④,诸寺不放出僧尼,长闭寺门。"⑤

较晚期的另外一道敕旨(其时间为955年)说明了这个出家人阶级的连

① 《续高僧传》卷二五,659页。

② 《佛祖历代通载》卷一一,569页。

③ 此处文意不清。这道敕令似乎是为出家人留下了一种选择:他们或者应该净化风俗,按照释教的戒律而生活,或者是干脆还俗。

④ 长安东四两部分的寺院由两位功德使监护,而功德使一职一般均由宦官占据。

⑤ 圆仁《入唐求法巡礼行记》卷三,同一时间。书中还补充说当时长安共有3491名还俗的僧尼。

续性：

> 僧、尼、俗士，自前多有舍身、烧臂、炼指、钉截手足、带铃、挂灯，诸般毁坏身体、戏弄道具、符禁左道，妄称变现、还魂坐化、圣水圣灯、妖幻之类，皆是聚众眩惑流俗。①

有时所面对的，又是真正不择手段地利用民众之轻信：

> 宝历二年(826)，亳州② 言出圣水，饮之者愈疾。德裕奏言："臣访闻此水，本因妖僧③ 诳惑，狡计丐钱。数月已来，江南④ 之人，奔走塞路。每三二十家，都雇一人取水。拟取之时，疾者断食荤血，既饮之后，又二七日蔬飧，危疾之人，俟之愈病。其水斗价三贯，而取者益之他水，沿路转以市人，老疾饮之，多至危笃。昨点两浙、⑤ 福建百姓渡江者，日三五十人。"⑥

以上肯定就是主要与经济有关的事实。但是，我们是否可以从这些文献中得出某些其他资料呢？是否还可以从中得到一些比这种相当平庸的观点更加重要的，有关巫术的商业利用价值呢？我们应于此强调一下残毁身体的做法，在其中起的重要作用。⑦ 人们在市场上、集市上和节日中，所遇到的游方和尚们，都懂得可以使他们达到绝对无痛感的残毁身体的技术。但是，事实上，在宗教苦修中使用的正是这种技术。这些出家人，正是由于占有这种技术，才完全被百姓看作是拥有特殊本领的人。

道英和尚在大业九年(613)任圣光寺直岁。他曾与一些俗士在地界问题上发生争执。由于纠纷有增无减，他在某一天对世俗人称道："吾其死矣。"他仰天

---

① 这是显德二年的一道诏令，由格罗特在其前引书第1卷，76页中所用。

② 今安徽省之亳州。

③ 我们还可以发现"妖道"一词，完全相当于"妖僧"一称。

④ 此名系指长江以南诸省。

⑤ 今浙江省的东部(浙东)和西部(浙西)。

⑥ 《旧唐书》卷一七四，《李德裕传》。所有这一切，都使人联想到了黄巾起义军中使用的圣水，他们在守斋和忏悔之后饮用。道教与佛教的区别并不在实质，而在于形式，至少在民间宗教的层次上是这样的。

⑦ 见下文有关在迎佛骨的节日时，毁伤身体的情况，这是激励众人情绪并使之扩散的做法。

仆倒在地，完全如同僵死一般。世俗人异口同声地说："道人多作，以针刺甲。"但是，虽然他们深深地刺痛了他，道英丝毫不动。更有甚者，他的呼吸停止了，又变得面色苍白，似乎即将膨胀起来。然而，当场有一个农民，似乎比其他人更为深思熟虑一些，他找到了一种使道英起死回生的办法。他发誓众人不再争夺田界了，并指出他们希望看到他复活。这一席话刚一出口，道英便一屁股坐了起来，谈笑自如，如同没有发生任何事情一般。①

整个游方和尚阶层，纯粹为赚钱而使用的办法，也可以用作其他目的：某些人以此来说服或皈依百姓。如果佛教僧侣们在农村也能够产生某些影响，那么他们肯定不会将之归功于自己所宣扬的教理，而首先应归功于他们的诺言所引起的赞赏和惊愕。人们一般都把佛教在中国取得的成功，看作是一种新教理和新伦理观念的胜利。这类成功在一开始，就是由属于另一范畴的原因而引起的，即不仅仅是纯宗教原因，而且还有技术原因。由印度传入的坐禅方法和运气技术，似乎(甚至是确实)优于一直到那时为止在中国出现的做法。② 在平民百姓眼中，佛教僧侣都是一些拥有非凡能力的人。恰恰正是这些本领，才使他们被称为"上人"，他们完全相当于中国佛教传入之前传统的一类人。但相反，佛教可能又夹裹进了某些获得圣性的更新和更有效的方法。

实际上，我们不得不承认，高僧传赋予佛教僧侣的本领，确有某些真实的基础：他们可以接近凶猛的野兽、毫无痛苦地残毁身体、保持绝对的静止不动、在预计的时间内死亡等等。某些方士在佛教徒之前，肯定也会做其中的某些事，但方士们做得并不好，或者是很少会获得成功。然而，无论人们把这些技术，在佛教传入中国的过程中所起的作用看得多大，我们涉及到的总是一种宗教，一方面是一种伦理教理，另一方面又是一些宗教生活的方式。在这些巫术做法和佛教的纯宗教形式之间，似乎有一种本质上的差异：它们之间的对立仅仅是表面现象。

我们已经看到，对于那些决定要饮用亳州水的病人，向他们所推荐的预疗

① 《续高僧传》卷二五，654页。

② 身体技术并非惟一的原因。《释老志》4页中，暗示了由佛教僧侣实行、由西域胡人传入中国中原地区的某些新的占卜方法(见444年的诏令)。



法,便是遵守佛教的某些禁忌:忌食肉和葱。对于那些似乎是取诸教理的内容,信徒们并不认为或感到果真如此。就本情况而言,其中所涉及到的,并不是伦理问题,而是一些净化的手段。这其中肯定有一种对佛教基础本身的诠释错误。但是,正是通过这一条道路,通过为教理追求圣性,教理的某些初步概念,才能够以潜移默化的方式,在民间传播。我们不可能设想,它们可以用其他方式行事。

然而,如果说确实曾有过借鉴的话,那也只能是涉及到技术问题,或者是以间接和直接的方式涉及到教理问题,而未曾涉及到宗教生活的形式本身。乡间社会生活最隆重的时刻,是节日和集市。然而,没有任何这类集会,可以使某位伺机攫取布施、时刻准备显示自己非凡本领,或宣传佛教基本内容的和尚混入。根据我们掌握的资料来看,很明显,如果新教理在乡间传播,那也只能借助于表现集体生活(它们完全是土著性的)的机会。虽然其中也传入了某些新概念和宗教信仰习惯,对于宗教之关心和主要修习法的持续性,也是由此而来的。

至于佛教僧侣出现在中国节日中的证据问题,我们将仅仅提供其中的几种。① 这些证据本身就是相当有意义的,价值很大,因为它们生动地说明了僧侣们受皈依的过程。

在梁代(502—556)初期,佛教徒香法师(香阇梨)前往益州青城山② 飞赴寺居住。本地居民当时有一种习惯,即每年三月三日前往该山吃斋饭。他们携来大量酒和食物,共同酗酒和娱乐。香阇梨训诫他们,但却无济于事。为了说服众生,他次年又使用了这样一种策略:他让人请他吃斋,吃喝施主殷情地为他带来的一切,完全如同人们希望填满一条大沟一样。当夜幕降临时,香法师又吐出了他所吞下去的一切。母鸡和绵羊都活蹦乱跳地从他嘴里钻了出来,鲜鱼在他所吐出的酒泊中游泳。农民惊叹不已,发誓从此之后再也不杀生了。③

另外一位和尚叫作普安(530—609),当农民们集聚起来祭祀土地神(社)的时候,他积极地从事赎回他们即将宰杀的牲畜。有一天,普安获悉,在附近一个村庄里,农民们正准备祭宰3只已被捆绑起来的猪。乡民们知道该和尚的怪癖,

① 我们已经看到,在由柳彧描述的新年节日中,有许多出家人混入人群。

② 位于今四川省境内。

③ 《续高僧传》卷二五,657页。



当发现他到来时,都害怕被阻止宰猪。他们于是便表现得非常苛求,直到索取1000文钱。普安说:"贫道现有三千,已加本价十倍,可以相与。"乡民们之间,不能取得一致意见,互相争执。但到了最后,普安没有花多少钱就得到了这批猪。①他取下刀从自己大腿上割下了一块肉,然后又指出:"此彼肉耳,猪食粪秽,尔尚啖之。况人食米,理是贵之。"这一席话的语气,就足以使村民们丢下他们的祭物,纷纷溜之乎也。②

和尚们在中国人的宗教节日中的出现,也可能会改变节日的某些内容,但其基本轮廓是不会变化的。我们还可以认为,举行节日庆祝活动的地点,依然位于村庄或山脉的附近,这种选址没有任何变化。乡村的固有圣址,常常都被变作佛教道场。③ 我们在一个已经引证过的故事中,发现了有关这种事实的例证。

法安和尚在一次旅行中,经过一个村庄,那里正有一只老虎在肆虐为害。傍晚时,农民们都闭户于家中,不敢露面。法安不知哪里有过夜处,于是便在一座神庙的树下安歇。传说中认为,他在那里使老虎皈依了佛教。农民们把成功地使他们摆脱猛兽祸害的这位和尚,视为一个神人。他们为了纪念他,于是便把自己的庙宇改为佛堂。

但是,农民有时由于佛教僧侣们的功德,而对佛教产生的崇拜心情,也会导致创建僧伽蓝,由此而产生新的仪轨。

宋(420—478)初,彭城④ 驾山下虎灾,村人遇害,日有一两。(县)称乃谓村人曰:"虎若食我,灾必当消。"……四更中,闻虎取称,村人逐至南山,啖身都尽,唯有头在。因葬而起塔,尔后虎灾遂息。⑤

---

① 这中间又出现了一段插曲:"忽有小儿,羊皮裹腹,来至社会,助安赎猪。既见争竟,因从乞酒。行饮行舞,焜煌施转,合社老少,眼并失明。"

② 《续高僧传》卷二七,682 页。

③ 佛教肯定没有像以往人们想象得那样,无所顾忌地成倍扩大中国道场的数目,因为再没有像圣址那样具有持续性的事物了。在此意义上,穆斯(Mus)神父在《六道考》第 7 页中指出,甚至在印度,也不存在有佛教信仰与土著信仰的重合。"我们仅仅需要指出,佛教道场图(以许多窣堵坡和舍利陈列塔建筑为标志)与中国地方神的分布图是一致的。每座佛塔都被认为是由当地的夜叉守护的"。

④ 今江苏省的铜山县。

⑤ 《高僧传》卷一二,404 页。



出家人本身常常也会变成崇拜的对象，他们在死后似乎充当了村庄守护神的角色。[①]

在农村和大城市居民坊里中的佛教生活中，活动中心往往有许多小僧伽蓝、还愿塔和兰若，它们遍布在各个村庄、大路和市场两旁，以及最为繁华的街道中。从公元6世纪起，这类小道场的数目共达30000多个，在以后几个时代似乎也未曾锐减。[②]

沙门统惠深于509年指出：[③]"今之僧寺，[④] 无处不有。或比满城邑之中，或连溢屠酤之肆，或三五少僧，共为一寺。梵唱屠音，连檐接响，象塔缠于腥臊，性灵没于嗜欲，真伪混居，往来纷杂。"

公元700年，又有一位官吏指出："里闬动有经坊，阛阓亦有精舍。"[⑤]

有一部疑伪经（肯定著于唐代），为中国佛教中的佛陀勾勒了下面一副形象：[⑥]

> 从是已后，一切道俗竞造，塔寺遍诸世间。塔庙形像处处皆有，或在山林旷野，或在道边，或在巷路，臭秽恶处，颓落毁坏，无人治理。

731年的一道诏令指出：[⑦] "惟彼释道，同归凝寂，各有寺观，自合住持。或寓迹幽闲，潜行闾里。陷于非辟，有足伤嗟。如闻远就山林，别为兰若，兼亦聚众，公然往来，或妄托生缘，辄有俗家居止，即宜一切禁断。"

---

① 主要是指那些暴卒的人。在和尚们献身的地方经常要建佛塔。

② 有关不同时代小道场的数字及其中所居僧侣的数目，见前文。

③ 《释老志》第9页（这段文字不是引自惠深的奏文，而是引自同一卷中的任城王澄的奏文——译者）。同样请参阅626年的诏令，由《旧唐书》卷一（参阅《佛祖统纪》卷三九，武德九年五月，第363页）所引证："近代以来，多立寺舍，不求闲旷之境，唯趋喧杂之方。缮采崎岖，栋宇殊拓，错舛隐匿，诱纳奸邪。或有接近鄽邻，邻近屠酤，埃尘满室，膻腥盈道。"

④ 本处所使用的名词是"寺"，但我们在上文业已看到，此字直到隋代，一直是指有人居住的道场。无论其规模多大。某些寺中仅有一二名和尚。

⑤ 狄仁杰的上表。见《唐会要》卷四九，1页。

⑥ 《像法决疑经》，见《大正新修大藏经》第2870号，卷八五，1337页。

⑦ 《册府元龟》卷一五九，17页。参阅《唐会要》卷四九，6—7页，开元十九年元月诏。

仅仅是大量的小道场、佛塔、佛堂和兰若的数目,① 就可足以说明,在农村和大城市的居民里坊中,存在有一种佛教的宗教生活。

但是,这种集体宗教生活的内容是什么呢?

中国对于使他们获福的"功德"的看法,相当于各种性质的活动:建造佛刹、寺院、藏圣骨舍利的佛塔、铸钟和佛像、转经、组织佛教节庆等等。所有这一套宗教生活的中心,是佛教道场,而其目的又是为了建筑或装饰寺庙。但其中也有一种表现为根本性的慈善活动,并为其他活动的模式,这就是"斋"。"斋"译自梵文 upoṣadha。作为一个印度字,它的最早意义是"净化性的禁食"。然而,如果要指出此字义的变化,也并非无益。当然,我们完全知道,在守斋期或真正的守斋前后,吃得最多。但是,在中国,斋供尤其是形成了农村宗教生活的主要事件②,更为笼统地说,如果没有斋局,村民之间就不会有社交生活。中国的具体做法,促使此字的具体意义发生了变化,它在中国佛教中的被长期沿用,又证明了这种解释。另外,佛教供斋的新颖性,即出于此,并且最终证实了最早有关"斋"字的用法。"斋"是素食,无论如何也要有禁忌,或者是禁食,因为在斋宴上不吃肉。这种新鲜事物表现得非常引人注目。因为一直到那时为止,中国人的节日特点是大量食用羊肉、猪肉、鸡肉、鱼肉以及其他保存下来以备重大节日食用的丰富食品。非常有意义的是,中国和尚们在农村最早所作的努力,正是为了在传统节日中,禁止食肉和宰杀牲畜。③

为了正确研究供斋这种社交生活的特别时间的意义,我们也可能应该努力作出一番设想:在那些食物较少或很容易匮乏的地区,食品则具有更重要的价

---

① 用以指小道场的最常见术语有"阿兰若"(Aranya)和"佛堂"等。杜牧在《樊川文集》卷一〇中,使用了"山台"和"野邑"等词。"精舍"是指单独的和尚们所居住的僧房。"招提"是北魏从424年起对寺院的正式称呼(见《佛祖统纪》卷三九,345页),后来到了唐代则成了小道场的名字。"伽蓝"、"佛刹"和"道场"等词也指一些小型佛教圣地。

② 特别是在祭祀土地神(社)的时候更为如此。

③ 见前文有关香阇梨和普安的传记。另外,我将于下文指出,这种主要的禁戒——忌肉食,并不是始终都得到了遵守。房千里的《投荒杂录》中记载说,太和(即大和,827—835年——译者)年间,在中国广州地区的岭南,某些僧侣们热衷于娶妻和食肉。"间有一二僧,喜拥妇食肉。但居其家,不能少解佛事。土人以女配僧,呼之为师郎。或有疾,以纸为圆钱,置佛像旁,或请僧设食,翌日宰羊,遂以啖之。自曰除斋"。



值。食品不仅仅是一种物质财富，因为一些思想和宗教原因，也与对食物的消耗密切地联系在一起了。人们不单独吃喝，更为重要的是，他们只有借由家庭和村庄生活所确定的机会才大吃大喝。我们怀疑斋会的做法在中国佛教中起的中心作用。"斋"是受皈依而进入佛门的第一个行动，因为教理中的主要内容都与戒肉食有所联系，也就是有关转生和因果报应的内容。"斋"也会引起世俗人和出家人之间的合作，使和尚们积极地参与世俗生活，甚至导致产生了中国大乘佛教典型特点之一，即世俗人与出家人的混淆。最后，"斋"不仅仅是一种"圣餐"，按照中国一种可能是相当古老的传统来看，供斋还会导致各位成员必须交纳共同开支的份额。然而，这种份额具有宗教、经济以及准法律的形态和意义，它们之间具有密切的联系，而且正是由于对它们所作的研究，才使我们于此费了更多的笔墨。

因此，"斋"出现于中国"佛教化"的伊始，它成了各类慈善活动的楷模。信徒和僧侣们的合作、在开支中分摊份额和互相竞争。所有这一切，都形成了中国佛教生活中具有普遍性和经常性的特点。但是，其中所涉及到的，始终是城市坊里中或农村乡镇中的地方集团。供斋聚餐仪式会定期地加强各户之间的友好联系，以及信徒与僧侣之间的团结。当时人们应该牢记在心的，正是这种共同性和地方性生活的基础，即使是文献中没有强调这一点也罢。

在北魏时代洛阳的御里，3000余家，自立巷寺。由于该寺位于鱼市附近，故时人谓为"鱼龟寺"。[1]

当荆州[2] 玉泉寺于公元6世纪末铸钟时，佛俗竞相为这一功德供物。[3]

但是，在这一基本轮廓之外，还应该补充其他某些内容。这其中还可能存在有各村庄或互为毗邻的乡镇之间的竞争，当这种地方虚荣心，一旦涉及到了节日、宗教性装饰和建筑物时，就成了一种不容忽视的心理学因素。

卢渊在他呈奏北魏高祖皇帝（471—499）的一道表章中指出：[4] "臣又闻流

① 《洛阳伽蓝记》卷二，1009页。
② 位于今湖北省的南部。
③ 《续高僧传》卷一九，586页。
④ 《魏书》卷四七。

言，关右之民，自比年以来，竞设斋会，假称豪贵，以相扇惑。显然于众坐之中，以谤朝廷。无上之心，莫此之甚。愚谓宜连惩绝，戳其魁帅。不尔，惧成黄巾、赤眉之祸。"①

这段文献无意识地揭示出，那种已摆脱了世俗政权控制的独立的宗教生活，可能会产生许多政治牵连。我们由此而看到了这种宗教生活自发性的一例证，以及一种新的解释因素；民间佛教进行颠覆破坏的意图，可以部分地解释，皇权对于它无法控制的宗教运动的仇视。②

社　邑

社会生活中的某些形式，没有任何排外性，但有时也会遇到具有不同程度的封闭性的小集团。其成员并不一定都是接受参加社邑的人，但都具有这种倾向，他们的社团逐渐都具有了秘密会社的形象。佛教在中国也有它的秘密会社，但它的宗教组织包括信徒和出家人的数量，却变化不定。

宗教生活创立了由它所集聚的人群之间的关系。但是，那种事实上的组织，也就是把同一个地区的信徒，以及作为信徒们集聚之核心的出家人，互相联系起来的组织，可以具有最终的形式：其中经历了从个人身份状态向契约状态的过渡过程。参加组织的人可以明确地和具体地承认互相之间的、经常性的和不是偶然性的义务和权力。③ 然而，一些契约性的组织在中国佛教中，似乎曾有过大规模的扩张。

属于私人创办的许多功德业(与由国家出资承担的功德业相比较而言)，无疑也应列入宗教会社的范畴。在中国北方发现的某些碑刻和在敦煌发现的写本

① 黄巾和赤眉是由道教徒们所发动的革命运动，前者发生在东汉末年(有关这一事件，请参阅马伯乐《道教》149页以下)，后者发生在西汉末年。

517年的另一道敕旨(《魏书》卷九，熙平二年)，揭示了这种宗教生活可能借机产生颠覆活动的特点。因为敕旨中命令"州镇城隍，各令严固，斋会聚集，纠执妖谊"。

② 我们于下文还将有机会重新论述中国佛教的政治形态。

③ 佛教社都可以不同程度地跨入契约性组织的道路。详见下文对6世纪的佛教社与9—10世纪敦煌社的比较。在前一种社中，每个人所纳份额的多寡，完全取决于各自的慷慨程度；在后一种社中，每个人的份额都是根据社条，而确定和结算的。



文书,都向我们具体地说明了两种有组织的社邑形式,或者是它们甚至各自具有特订的社条。从5世纪末到唐代的第一个世纪期间,石刻碑文中出现的那类"社",似乎一度非常流行。[①] 敦煌写本中揭示的情况则正好相反,在大致相当于9世纪到10世纪期间的写本中,出现了不同名称和不同类型的"社"。因此,为了了解一种对于中国佛教史,甚至可以推而广之,对整个中国社会史都具有很大意义的制度,在3个多世纪的间隔中,只有两种特殊的标志。但史著可以使我们补充由考古提供的资料,同时还可以使我们了解,信徒和出家人的这类社组织,在中国佛教中得到怎样的发展。

尽管这两类社的组织和活动内容不同,但它们都有一个共同的目的,即以从事功德而"建福"。如果它们之间固有的相似性,不允许对与之相对立的特征沉默不语,那么我们却可以把这类社的形成看作是一种独特的现象。这类社的最为古老的名称分别为"邑"、"义邑"和"邑会",而比较晚期的名称则是"社"、"社邑"或"邑社"。考究这类名称本身,也并非毫无意义。"邑"一名指同一地区或同一小镇的全体居民;"社"一名,又使人联想到了中国上古时代,在土地神祭坛召开的村社会议。这种地道中国式的崇拜土地神的活动,在中国则以公开或秘密的方式,一直持续到佛教的鼎盛时代。因此,我们可以探讨,到底是什么原因,才使"社"这个名称在敦煌,同样也在中国社会的其他地区,泛指佛教信徒和僧侣们的组织,而"社"一般却是指土地神坛和这一坛中的农民集会。我们这里是否是指两种根本不同的制度呢?

在《释氏要览》的一段文字(写于1019年)中,[②] 道诚毫不犹豫地把一些比较晚期的莲花会、净社和中国"社"的组织,作了一种比较:

> 夫社者,即立春秋日后,[③] 五戊名社日,天下农结会,祭以祈谷。《荆楚记》云:"四人并结综会社。"《白虎通》云:"王者,所以有社,何为?天下求福

① 大村西崖先生在《支那美术·雕塑篇》中发表了太和七年(483)的一篇碑文,其中记载了某一"邑会"中的139位成员的名字。另一方面,山崎宏在《史潮》杂志第3卷,第2期(1933年)发表的文章中,提到了永徽四年(653)的一块碑,其内容是为这类社竖一躯塑像。这是一个比较晚期的例证。

② 《释氏要览》卷上,263页。

③ "立春"和"立秋"分别为2月初和8月初。

报土，人非土不食，土广不可遍敬，故封土以立社。"今释家结慕，缁白建法，祈福求生净土。净土广多，遍求则心乱。乃确指净土，为栖神之所。故名莲社、净社尔。

由于术语相同而引起的比较，似乎是不大自然的，这条文献无论如何也是晚期的。然而，它又指出佛教的社，至少是其中的某些，甚至还秘密地拥有寺院佛堂，或者在某些偏僻的佛刹中，还有供奉特殊神位的祭坛。①

但是，我们还掌握有比这一晚期记载更精彩的资料：普安和尚(530—609年)传记中的一段文字，生动地说明了地方宗教集团变成佛教"社"的过程。另外，它还非常清楚地说明，"邑"一词在6世纪的佛教徒中，就相当于"社"的同义词，后一词在当时主要是指，为祭祀土地神而组成的村民集团：

安居处虽隐，每行慈救。年常二社，血祀者多。周行求赎，劝观修法。义不杀生，邑其数不少。②

这短短的一段文字不仅说明"社"和"邑"等词可以指同一机构，而且还说明许多完全是中国式的社团，在某些情况下也变成了佛教的"社"：不是通过彻底的和突然的改革与骤然的剧变，而是通过一种没有与当地习惯和观念正面冲突的发展。③ "佛教化"于此仅限于指遵守佛教的诸原则之一。相反，同一段文献还使我们猜测到，本地的习惯和中国传统的佛教保持了一定的魅力，或者是由佛教激起的新的宗教虔诚，又赋予了一些已经古老的或正趋向于衰败的宗教形式，一种新的生命力。

那波利贞先生在他长期对敦煌佛教"社"的研究中，考证清楚了中国的土地

① 在8世纪初叶，今陕西省潼州的普贤(Samantabhadra)社，便都有这尊神的神像，斋局就在该神像前面举行。

② 《续高僧传》卷二七，682页。

③ 我们可以提出中国式和佛教式两种道场之间的关系问题。在中国土地神祭坛、地方道场和佛刹之间在功能方面，存在有一致性，完全如同明槩和尚在625年左右所指出的那样(《广弘明集》卷一二，171页，论对傅奕表章第3点的批驳)："窃见标树为社，立砖石以称君，累土成坛，束茅为饰。至于急厄，求诸微有威灵。雨旱祈诚，片致恩福"。明槩还解释说，佛教中那些非常有名的神，更有道理不被禁废。



神祭坛这一制度的主要特点是什么;① 为了举行春天的赎罪仪轨和秋收后的谢神的活动,“社”(此字既指祭坛,又指神和举行祭祖时的户主会议)是由固定数目的家庭(理论上的数字应为10户、20户、25户,甚至到了晚期则是100户)组成的邑会。所有家庭都要交纳自己的份额以备节日的共同开支使用,节日活动一般包括盛筵、纵酒作乐的聚会、歌、舞和杂耍。在举行谢神活动的仪轨之后,再共同饮用神社之酒。一般要把交付公共使用的钱,都花尽用光。而在举行筵会的时候,将要宣布村民之间建立友谊和互助的公约。②

然而,在中国祭土地神的惯例与敦煌佛教“社”的机构之间,具有明显的相似性:社成员们的分摊额、春秋两季举行的主要会议、共同饮酒和设宴以及公约,也都是敦煌佛教社的固有特点。

最早的社应该追溯到什么时代呢?据一种已被普遍承认的,但却不大令人信服的传统,佛教的第一个社可能是由庐山西林寺的名僧慧远(334—416年)创立的。《佛祖统纪》中记载说,慧远在416年创立一个由123位僧俗组成的社,其目的是“念佛”。③ 该社取名为“白莲社”。尽管我们确切地知道,第1批社仅仅是在公元5世纪末才出现,但如果说创立这种社没有任何不可能的话,那么相反,用“社”一名来称呼该组织则是令人不摸头脑的。因为我们本来会预料使用“邑”字。因此,我们应该承认,把在宋代志磐时出现的“白莲社”,说成是会远之遗产则大为不妥。

据由沙畹《华北考古记》(简称《考》)、《六篇汉文石刻研究》(简称为《六》)和由《陶斋藏石记》(简称《陶》)发表的碑文来看,“邑会”一类的佛教社在六世纪时

---

① 见那波利贞于《史林》第23卷,第2期(1928年)中所发表的文章。

② 见马伯乐《道教》158页。“据6世纪时一位作家对我们的所言(《二教论》,成书于570年,见《广弘明集》140页),按照‘三张’的条例,在每年春分和秋分的时候,都要‘祭灶祠社,冬夏两至,祀祠同俗。先受治录,兵符社契’”。马伯乐认为这类契约是购置坟地契(参阅由罗振玉在《地卷征存》中发表的那些契约)。然而,其时间则与冬至和夏至不相符。那些“社契”可能是属于集体范畴中的公约,其中包括指土地神为证的誓言。

③ 《佛祖统纪》卷三六,343页。参阅《释氏要览》卷上,263页。最古老的史料中,对这一“白莲社”只字未提,而晚期的史料对此则讲得越来越多。把创建“白莲社”之功归于慧远一说,曾受到汤用彤的抨击,见《汉魏两晋南北朝佛教史》。

数量似乎很大。

年代	史料	成员数目
483	《考》1605页	200
502	《考》1606页	32
502	《考》1605页	140
504或506	《考》1614页	?
519	《考》1645页	?
520	《考》1648页	32
525	《考》1498页	18
526—534	《陶》卷7,24页	40(多)
533	《考》1507页	20(多)
534	《陶》卷7,21页	200
537	《陶》卷8,3页	40
538	《陶》卷8,6页	60
543	《六》(Ⅲ)	?
543	《陶》卷9,1页	86
544	《陶》卷9,2页	300
554	《六》(Ⅳ)	?
556	《陶》卷10,7页	80
559	《陶》卷10,14页	71
570	《考》1692页	58
575	《考》1509页	22

圆寂于634年的宝琼和尚，在今四川的成都，创立了许多佛教"社"，其名为"邑"。"率励坊郭，邑义为先。每结一邑，必三十人。合诵《大品》，[①] 人别一卷。月营斋集，各依次诵。如此邑义，乃盈千计。四远闻者，皆来造款。琼乘机授，望

① 这是玄奘(误，应为鸠摩罗什——译者)的《摩诃般若婆罗蜜经》的摘要经文，即《大正新修大藏经》第223号，共27卷。当然，每一"邑"中至少要有三官(社司成员：社长、社官、录事)，不从事念佛。

风靡服”。①

我们现所掌握的资料(483年和653年的碑中,关于宝琼和尚对于已创立的“义邑”的记载)都说明,这类社最为时髦的时代为公元6世纪,但一直持续到7世纪中叶。恰恰正是在这个时期,出现了被称为“社”的佛教组织。各种高僧传都可以使我们填补在由碑文记载的社,与9世纪敦煌文书中的社之间的空白。

据《续高僧传》记载,② 智聪和尚(550—648)在今江苏省的扬州附近,创立过一个“米社”:

> 聪以山林幽远,粮粒艰难。乃合率扬州,三百清信,以为米社。人别一石,年一送之。由此山粮供给,道俗乃至。

在1个多世纪之后,即乾元末年(759),神皓和尚又创设了“西方(极乐世界)法社”。在那里每年都要念9000部《法华经》。③

江州(今江西省境内)神凑和尚(生活在744—817年)的墓志铭中,提到他创设过一个“菩提香火社”。④

最后,知玄和尚的传中,也提到在他的倡议下,而创建“莲社”的情况,社内包括有高级官吏,其时间为9世纪上半叶。⑤

《太平广记》中的一段文字,提到了8世纪初叶,在今陕西省创建社邑的情况。⑥

> 开元(731—741)初,同州(今之同州府)界,有数百家,为东西普贤(Samantabhadra)邑社,造普贤菩萨像,而每日⑦ 设斋。东社邑家青衣,以斋日生子,于其斋次,名之曰普贤。年至十八(谢和耐先生作“十七”,但1959年北京人民文学出版社和中华书局标点本均为“十八”,他可能是根据欧洲

---

① 《续高僧传》卷二八,688页。
② 《续高僧传》卷二〇,595页。
③ 《宋高僧传》卷一五,803页。神皓是吴郡(今江苏省境内)的一位出家人。
④ 同上引经文,卷一六,807页。
⑤ 同上引经文,卷六,743页。
⑥ 《太平广记》卷一一五,3—4页。
⑦ 原文中为“每日”,但肯定应校订为“每月”。



的方式计算的——译者)，任为愚贤，盍所备尝。后因设斋之日，此竖勿推普贤身像，而坐其处。邑老观者，咸用怒焉，既加诟骂，又苦鞭挞。普贤笑曰："吾以汝志心，故生此中。汝见真普贤不能加敬，而求此土像何益?"于是其质为普贤菩萨身。身金黄色，乘六牙象，空中飞去，放大光明。天花彩云，五色相映，于是遂灭……邑老方悟贤圣，大用惊惭。

其西社为普贤邑斋者，僧徒方集，忽有妇人，怀妊垂产。云："见欲生子。"因入菩萨堂中。人呵怒之，不可禁止。因产一男子，于座之前。既初产生，甚为污秽。诸人不可提挈出，深用诟辱。忽失妇人所在，男变为普贤菩萨，光明照烛，相好端丽。其所污秽，皆成香花。于是乘象腾空，稍稍而灭。诸父老自恨愚暗，不识普贤，刺眇目者十余人。由是言之："菩萨变现，凡人能识?"①

佛教不空大师的表制集中，也记载有一道敕旨，其内容是应这位宫廷大和尚的要求，向河西县(今山西省汾阳县境内)西苑坊佛堂"赐额"。该地区的百姓确实曾建有一"社邑"，并在至德年间(756—757)，开始修造这一佛堂。从安禄山叛乱一开始，这项工程就中断了。直到平息叛乱之后，才重新复工。佛堂最终于大历七年(772)落成。皇帝赐额为"法津寺"，敕旨由元载、王缙② 和另外两位官吏签署③。

在敦煌发现的大部分有关社的文书中，仅用甲子纪年法标出年代。然而，有些文书的时间则是非常明确的：

858年(伯希和敦煌写本P.3192号背面)；

888年(伯希和敦煌写本P.3666号背面)；

894年(伯希和敦煌写本P.3989号)；

896年(伯希和敦煌写本P.3070号背面)；

① 参阅圆仁游记中的另一种说法，见赖肖尔译本253—259页。

② 有关8世纪中叶的这两位政治家的生平，请参阅戴何都《百官志和兵志》译注本第2卷，715—716页注释。

③ 《代宗朝赠司空大辨正智广三藏和上表制集》，即《大正新修大藏经》第2120号(在不空圆寂之后不久由同照〔谢和耐先生误作"圆照"——译者〕集)，卷三，840—841页。



988年(伯希和敦煌写本P.3145号,戊子年闰五月)。

我们在史著、碑文石刻以及敦煌写本收藏品中,所能搜集到的一系列资料,大都说明,从5世纪末到宋代,"社"这一机构一直维持下来了①。这些社的活动,非常多样化。没有一项"功德",不是它们从事的目标:雕塑或铸佛像、整理和布置石窟、建筑佛刹、组织节日活动、写经② 和诵经。

有一位名叫智严的和尚,曾为梁武帝(502—549)写了一些忏悔性愿文,因为皇帝需要在"无遮大会"(一切会)中宣读。该文献的一残卷,尚保存在敦煌写本中③,由于其中记载有珍贵资料,所以值得于此提一下。

皇帝以其个人的名字萧衍自称,他为其已故的父母、已经过世的兄弟和所有亲属发愿。他表示愿意以己身在地狱取代那些不能忍受地狱苦厄的人;同时也为消灭战争、饥荒、旱涝灾害、瘟疫,由植物引起的中毒,由雾引起的灾害,风、雨、火等灾害而发愿。他也希望那些相当勇敢的人,能在他牺牲己身的愿望中追随他,共同结成友谊,即"无分别财,共成一物",或"一共、一会、一心、一音"。

因此,通过发愿,便可以确保已故亲属们的福;通过主人的自我施身,便可以确保其所辖全体民众之福。但由于仅仅个人的牺牲还不够,所以萧衍必须携带其他那些其命运和人身与他密切相连的人。此文献使我们洞察到了,有关"社"的一些非常具有启发性的概况。我们可以认为,这些社从创立开始时,就要面对三宝而许下隆重的愿和誓言。因为在举行向所有人都开放的会时,必须请三宝。

萧衍建议创设的社,并不仅仅是为了一种具有宗教特点的目的,才把财富提供为大家使用,其目的还在于把所有的人都结合成一体。根据当时人的思想状态来看,尤其是在隆重发愿的特殊背景下,某人所拥有的一切,就形成了他交纳

---

① 有关辽代(907—1125)的社组织——"千人邑",见田村实造先生于《大谷学报》第18卷,第1期中发表的文章。

② 在伯希和敦煌汉文写本收藏品中,有一残卷为《十地经论》(谢和耐先生根据原写本而作《十地论》——译者),即《大正新修大成经》第1522号,它是由一个社所抄写的。该文书就是伯希和敦煌汉文写本P.2086号。写本题跋已由神田喜一郎发表在《敦煌密迹留真》第2册,第50页中了。其时间为594年,共提到27位"邑人",其中有一位佛教和尚。

③ 伯希和敦煌写本P.2189号。该写本中题记的时间为西魏大统三年(537)五月一日。这类"发愿文"在敦煌写本收藏品中为数甚多。《广弘明集》卷二八中包括有许多"发愿文"的样书。



的那一份额。

我们可以认为，发如此彻底的愿，是很危险的。其后果要大大超越近代社会中出于友谊的义务。

宗教社的成员，都是以“结友”的方式联系起来的信徒，① 他们之间甚至还有一种亲属关系相维系。在沙畹研究过的一篇碑文中，② 我们还发现了一份某一邑社的“邑子”名单。这些成员如同互为兄弟一般，他们都获得了一个其第一个字均相同的个人名字，即“慧”(Prajna)。③ 然而，这些社则属于不同的家族。在6世纪的邑社中，其邑子也常常各自以“法义兄弟”相称。在敦煌地区，有些社叫作“亲情社”或“兄弟社”。④ 无论敦煌社的成员是否以兄弟相称，但他们都是按照这种假想的亲属关系而行事的。一旦入社，新成员就要保证，要共同分担今后降临到其成员头上的祸福。

一卷敦煌文书指出：⑤ “凡为邑义社，必须逐吉追凶。”我们特别应该将此理解为(正如该写本的下文所指出的那样)，如果社内某位成员死亡，每个人都应分摊份额，以租用灵车和用于斋供的开支。

甚至邑子整个家庭，都会从社的宗教和物质利益中得到好处。在由那波利贞先生所引用的1卷敦煌写本中，⑥ 有14位成员组成的一个社，决定在其社条中增加一新条款。过去对于社内成员的某位近亲(兄弟、姐妹或其他直系亲属)，从事远程旅行，没有作出过任何具体规定。新条款规定，当邑子的一位近亲旅行

---

① “加以倾心三宝，埠念无生……老在归依，情存彼岸。故能共崇邑仪，同结良缘”(伯希和敦煌汉文写本P.4536号背面)。

② 沙畹《华北考古记》，473页，图版1683号。沙畹将此碑的时间确定为7世纪。

③ 因此，某些邑的成员(邑子)仅以其只在邑社内流行的名字相称。类似的友好关系似乎也存在于诸和尚之间：那些于同一日受度的和尚所获得的法名第一个字都相同。在由不空所呈奏的一道为度7僧的表中(《大正新修大藏经》第2120号，卷二，835—836页)，每一位和尚都应该获得一个其第一个字完全相同的教名。另外，和尚们的社也并非不为人所知。三阶教的创始人行信和尚的弟子们，也“共结菩提之友”。参阅前引吹庆辉《三阶教之研究》。

④ 请参阅伯希和敦煌汉文写本P.3707号，我们可以从中发现“亲情社”一名，伯希和敦煌汉文写本P.5529号(Ⅱ)叫作《兄弟转帖》。同样还请参阅L.翟理斯《敦煌的6个世纪》，其中指出，在斯坦因敦煌写本中，也出现了同样的名称。

⑤ 伯希和敦煌写本P.3730号背面：《某甲谨立社条》。该写本已由那被利贞发表在前引文中了。

⑥ 斯坦因敦煌写本P.1475号背面，第4页(发表于《史林》第23卷，第2期)。

回归时或死亡时，每一个成员都要提供1匹绢。在出发从事千里旅行时，大家都要共同提供费用，即奉献一瓮酒；当旅行者返回时，又要向他奉献两瓮敬酒。所有以个人名义从事的旅行，都不会考虑在内。为了对一位亲戚的死亡表示“出孝”，也要提供两瓮酒。

所有社的主要目的之一，就是确保家祭的庆祝仪轨和持续性。这一意愿已清楚地表现在某些例证中：如果成为孤儿或无男性后裔，似乎就要被看作是一种有利于被接受为新社员的局面。

> 《投社人何清清状》
>
> 右清清不幸薄福，父母并亡，更无至亲，老婆待养。不报恩德，忽尔冥路。敢见父母之恩，须缁俗。闻官□□一，幸诸大德和尚等，摄众生之□意。□□慈深矜舍，小者欲同接礼。后入社者，一□使□伏望三官禄事，与赐以名。伏请处分。①

此外还有其他更多的情况：社是一种世袭性的机构。在与同一个社的所有成员共结友谊时，所涉及到的并不仅仅是某个人和家庭，而是还包括其世系和所有男性后裔。家长在社中以直系继承。

一卷敦煌文书指出：② “凡为立社，切要久居。本身若云亡，便须子孙承”；“直至绝嗣无人，不许遣他枝眷。”

我们通过敦煌石室的题识而获悉，某些组成社的创始家庭，都要世代地负责供养这些石窟及其布置。③

把邑和社的成员之间联系起来的，是属于宗教范畴内的关系，此外还有互相帮助、互相交换财产及服务的公约。他们之间相互权力和义务的基础，是一种假

---

① 伯希和敦煌写本P.3216号背面，已由那波利贞先生在上引文中转载。同样也请参阅伯希和敦煌写本第3266号背面：

“投社人董延进。右延进，父母生身，并无在有，空过一生，全无社邑。金过贵社，欲义投人，追凶逐吉。伏望三官，乞似数名入案。于条□圣追逐，不敢不身。伏请处分。□年□月□日，社子董延进谨状伏，礼请会人”详见上引那波利贞文。

② 伯希和敦煌汉文写本P.3730号背面。详见上引那波利贞文。

③ 见伯希和《在西域发现的中世纪藏书室》，载《法兰西远东学院学报》第8卷，503页。



想的亲属关系。①

那波利贞先生在他有关敦煌社邑的论文中，一直坚持区别两类社：其一是真正中国式的，其二是佛教式的。据作者认为，前一类社仅仅是一种互相帮助的联合会，为了举行共同负担费用的家庭仪礼所组成。第二类社所从事的完全是佛教活动。然而，把社子联系起来的那种几乎是家庭性的关系，也是佛教的社邑与其他类型的社之社条的主要内容。很清楚，我们所面对的是同一种社条，其形式都深浅不同地受到了佛教的影响。② 整个社都有双重目的：一方面是确保完成集体宗教活动，因为人们一直在等待全体社子，甚至是整个村社集体的乐善好施的效果；另一方面是使家庭宗教信仰能得以继续。

在敦煌，社中的每位成员个人所交纳的份额，可以使他们共同举行斋供。然而，在社中发挥作用的这种做法，比人们可以认为的那样，更要别出心裁，它为人们经常要强调其重要性的那种家庭个体的表现，留下了更大的活动余地。事实上，在社内有一个人物，他在节日的时候往往以非主要人物的身份出现。这就是"斋主"或"主人"。下面的一篇敦煌文书中记载了这一事实，此文书同样也值得

① 我们将于下文指出，有一个在5世纪到敦煌文书时代(9—10世纪)经常出现、用以指社及其成员的字，这就是"义"字。此字的字义之一似乎是反常的：它有时指"外部的"或"假装的"(其例之一即为"义髻")。我们在"义父"、"义子"或"义儿"等名词中，发现此字似乎也具有上意。它与我们平时对此字的解释"义务"、"义气"和"正义"等意，相差甚殊。然而，通过这些宗教社邑阐明的人文现象，我们也可能确定此字的意义。我们只有通过法律或法律之外的制度的研究，这个始终都难以解释的字的字义方可澄清，这种做法要比哲学家们对该字用法的研究好得多。它使人想起了那些以通过本人、家庭和世族，而联系起来的人之间，理应完成的相互无偿、有时是规章规定的义务。毫无疑问，此字最早具有一种宗教意义，我们应具体地把这一观念与祭祀土地神的活动联系起来：祭祀在这些建立友谊的人之间，创造了不可分割的联系。

② 敦煌的某些社的作用仅仅是"出忠于国，人孝于家"(伯希和敦煌写本P.3128号)。但有关人似乎没有区别中国传统与佛教传统：那些包括有佛教出家人的社的目的，是为了确保传统的"出孝"活动。

我将于下文指出，道教会社也与敦煌的社属于同一类组织。请参阅马伯乐《道教》45页："那种通过使不信教者接受皈依的办法而创立教会的事实，使得在该教会的创立者和受皈依者之间，建立了一种不可分解的关系，这种关系一直扩大运用到他们各自非常遥远的后裔身上，而任何其他一种宗教都不能取而代之。这些家庭中有一些在中国已毫无阻碍地相传有2000年的历史了。"公元最初几个世纪中的道教会社组织，与9—10世纪的敦煌社也并没有明显的区别。道教的社司是由"冠官"、"祭酒"和"录事"组成的，这就使人联想到了敦煌社司中的"三官"。



引证,因为它可以使人深刻地了解敦煌佛教社中的生活:①

> 于是洒扫衢陌,悬列僧幡。严饰闾阐,敷张宝座,诸佛延名僧。陈百味之珍羞,着六殊之芬馥。惣斯福善,先用庄严。官录已下,诸公等,惟愿无边罪障,即日消除;无量善,因此时云集。法财自富,惠命遐长。灾害不入于口门,障例勿侵于巷陌。② 家家快乐,宅宅欢娱。斋主助迻,咸蒙庆然。后干戈永息,风雨顺时。法界苍生,同霑兹福。

社司的通知叫作"社司转帖",我们在敦煌发现了许多样本,它们说明社子的份额常常都应该带到"斋主"或"主人"家中。

> 右缘年交,春座局席,次至曹保奴家。人各粟壹㪷、面一斤、油半斤,幸请诸公等。③

在另一份敦煌社司转帖中,又提到应该向"主人"家带去同等数量的同类食物。另外一处还提到,各个人的份额应交纳到斋主张丑子家中。④

如果确如我们所认为的那样,需要主人或斋主负责组织节日和局席,那么斋主本人就无须交纳任何东西了。他要邀请同一社的成员,并以个人的名义进行招待。由于他于其中起了主要作用,所以在他受到邀请时,就可以免交自己的份额。因此,节日并不是不具主办人的名字而由社承办的,而是由其各位成员举办的。在这种活动中个人所出甚少,而所得则甚多,这当然就是指上述机构所产生的宗教效果本身。举办人可以从这种活动中,得到在受请者心目中的一种权威和社会地位。

敦煌的佛教社邑每月举行6次小斋(分别于初一、初八、十五、十八、二十四和二十八日举行);每年又要举行3次大斋,分别于正月、五月和九月举行。但两次最大的局席(春座局席和秋座局席),都与每一农业年度的进度有关,它们分别于一年劳作开始时,即于正月,以及农业结束时,即秋收之后,于九月举行。佛教

---

① 《敦煌石室写经题记与敦煌杂录》卷下,117页。

② 坊里的大门和家门都是神圣的界地,由社完成的仪礼的目的,就在于保护这类围墙以内的地界不受自然灾害的侵袭。

③ 伯希和敦煌写本P.3145号。

④ 伯希和敦煌写本P.2975号和3286号。



法事包括经过这些过程，而坚持下来的古老做法。然而，斋供同时也是家庭宗教信仰的主要活动，尤其是殡葬仪轨中的主要活动。①

我们将简单追述一下这一机构的后期发展，它是中国互助性组织和财税联合会的起源。我们已经看到，宋代的长生库是由入社的和尚们交纳的份额组成的。② 很明显，这种做法，是由石刻与敦煌写本向我们介绍的那种信徒和出家人的社为模式的。从为祭祀土地神而组成的古老的村社集团，一直到近代中国的农民股东会，③ 这是一直持续下来的一种悠久传统。

从其发挥作用的形式来看，宗教的、中国的或佛教的社，可以正确地使每个人在公共生活和家庭生活中最为重要的时刻，占据自己应有的位置和举止适当，完全如同传统、伦理和宗教所要求的那样。④ 佛教之斋始终都伴随以祈祷和忏

---

① 有关中国人宗教生活中的斋供及其规模，见上文。

② 有关中国佛教中的财务互助机构，见杨联陞于《佛寺和4种筹款机构》，载《哈佛亚洲研究学报》，1950年6月，第8卷。

③ 参阅A.H.明恩博《中国的村社生活》，1899年版，153页以下。

④ R.莫尼埃(Maunier)在《阿尔及利亚的风俗习惯》(1935年巴黎版)中，对卡比利亚人的节日"陶于萨"(tausa)和"莫于纳"(Maouna)作了分析。他之所言肯定值得与中国的现象进行比较，这种比较绝对不会是武断的，完全如同卡比利亚人的村社，并非与中国的村社没有任何相似性一样。"在卡比利亚，尤其是在陶于萨节日至今仍然非常流行的地区，我们可以这样来确定该节日的定义：所有受到邀请的人，应募捐的钱数要供节日中为晚宴的东道主使用。有时一个家庭的父亲迫不得已举行斋供，因为在伊斯兰教徒、柏柏尔人或穆斯林教徒中，举行宴会是一种义务，而且宴会也是炫耀和出风头的机会。举行宴会是一种义务和荣耀。举办者必须为其子举行割礼，为其子娶妻纳室或娉女。虽然他在石板下或罐子中不曾藏有银币，但却必须举行酒宴，尤其是宰杀绵羊。可能使主人履行自己义务的惟一手段，是求援于陶于萨。因此，陶于萨也有它的仪礼和效果。其仪礼首先在邀请或召请人参加预定的宴会，只要发出这一邀请，就可以使所有受邀人必须带来自己的一笔数目不大的钱。然后就在举行宴会的同时交纳自己的份额"(66—67页)。

"因此，陶于萨也产生一种真实的法律效果：即不仅有交纳份额的义务和偿还的义务。但它的功效是降福，因为这是一种由上帝接受的行动。当举行一次陶于萨节时，所有曾经参加过这一捐赠的人，都会获得幸运，即得到降福。当供品陈列于一块方巾上的时候，使者就高呼El-kher(意为"上帝的降福")。因此，陶于萨与莫于萨(与前者属于同一类的制度，但提供的份额都是食物)一样，也是一种既有神秘性，又有象征性的宗教活动，同时又具有经济和法律作用"(第68页)。

我们还可以参阅另一种文明中的例证，即希腊的埃拉诺斯(Eranos，交纳份额而聚餐的一种形式——译者)。见L.日尔纳(L.Gernet)《古代希腊的法律和准法律》，载《社会学年鉴》，1951年，40页以下。

我们将于下文指出，这种仪礼有其高潮，这就是陈列出供品的时刻，就在这个时刻，神灵就可以向参加者降福。在佛教宴会中，似乎是也有这样的一个时刻。



悔活动,其目的是为了使参加者及其家庭"建福"(也就是印度人所说的 Puṇya),或者是为已故亲属"追福"。如果为斋供交纳自己的份额,那肯定既是由于一个家庭无力独自承担全部开支,但同时又是由于其份额和供斋所具有的意义及效果,大大地超过了那种纯经济性的考虑。

在参加已存在的宗教集团或根据前者的模式而创办新集团时,佛教在中国得到了传播,佛教在城市和乡下僧伽的聚会中心,往往是寺院的大门处或某些小佛堂。佛教影响的深浅程度不同,但它在佛教信仰的高潮期间(6—7 世纪)则具有决定性的意义。联想到碑文石刻向我们提供的"邑会",那么我们甚至可以说,曾经有过一种新颖的机构。[1]

在信徒和僧侣们的社中,各人交纳份额的多少,取决于各人的信仰深浅,及其收入多寡。有一篇碑文中记载说:"法义之众,遂至二十余,竭己家珍。"[2] 由沙畹研究过的一方碑文指出,除了那些应该提供微薄份额的大批普通成员——"邑子"或"邑人"之外,其中还登录有某些非常富裕的施主,以便让他们出资雕刻全身人像。

在一佛教雕刻品的基础上(其碑文的时间为 543 年),[3] 有一份共有 78 个名字的名单。前 50 名被称为"邑子",只有该名籍中的最后 3 位除外,他们的称号是"邑老"。在名籍的上方,又出现了一些享有形形色色的尊号的人:一位是"邑师",这就是法前和尚;13 位是主要雕像的施主;一位"斋主",然后是一些特殊施主的名字:多宝(Prabhūtaratna)雕像的施主、弥勒佛(Maitreya)雕像的施主、香火施主等等。

所以,邑会中最为富有的成员,为共同事业作出了贡献,因为他们承担了规定的份额。我们面对的是一种比敦煌的社更加自由的组织。另一种资料也符合相同的意义:6 世纪时邑会成员数字的变化幅度很大,从 20 到 200、500,甚至可达

① 6 世纪时邑社的佛教特点,也表现在其辞汇本身之中:某些成员享的有的尊号,都是僧侣组织中的僧官职称:维那和都维那(Karmadāna)、监座、社主(参阅《法宝义林》中 bhāṇaka 一条目)、香火等。

② 沙畹《华北考古记》第 1 卷,图版 1507。该方碑文的时间为 533 年。

③ 沙畹《6 篇汉文碑文研究》,第 Ⅲ 号。



1000名,一般都要比敦煌社的成员多。因此,吸收新成员的范围,应该更为广阔和更为自由。

相反,敦煌社的特点,是把财富交付共同使用,完全相当于布施的一种更为规范和更为正常的形式。各人的份额是由社条规定的。这已经不再具荣誉体面之意义了,由于害怕不交纳自己的一份费用,而受人鄙视,再加上竞相布施的心愿,这就使社内的各位成员,都会甘心情愿地承担自己的义务,布施再也不是半自发性的了,违背社条就会受到惩治。那些不想应邀前来的人,以及那些没有交纳自己份额的人,也将遭受惩罚。由于敦煌社的法律形态,所以它们代表着一种比"邑"更加发达的宗教组织形式。我们甚至还可以承认,由于在有关社的碑文和敦煌文书之间,相差数世纪,所以这些集团从前者过度到后者的明显发展,即相当于信仰的一种同时发展。敦煌的社在唐代末年似乎变得不太完全和更为合乎情理了。

敦煌的一份社司转帖指出:①

《社司转帖》

右缘准例,建福一日。人各饳瓶一只,粟一斗,幸请诸公等。帖至,限今月四日卯时,于大悲寺门前取斋。捉二人到后,罚酒壹角。② 全不来者,罚酒半瓮。其帖速递相分付,不得停滞。如滞帖者,准条取偿。周却赴本司,用凭告罚。

庚寅年,正月三日,

录事董帖启。③

紧接着是一份该社成员的名单,其中共包括12位僧官(僧正和法律)和8位世俗人,除了其中一名之外,其余都是地方小官吏(押牙)。

另一卷敦煌文书,也向我们介绍了社司对其成员的惩罚:

---

① 伯希和敦煌写本P.3037号。大悲寺只是在晚期才出现在敦煌写本中,所以此件文书的时间可能为930或990年。

② 其意为要抓住最后两位赴会的人。

③ 事实上,当社司转帖传到每一位成员手中之后,他都应该在其名字的下面作一个记号,或者是在此位置上写上一个"知"字。



《社司状上》

五月李子荣斋，不到人何社长，刘元振并斋麦不送。不送麦，成千荣。行香不到，罗光进。

右前件人斋及麦，行香不到，准罚，请处分。

牒件状如前，谨牒。

申年五月，赵庭琳牒。①

据敦煌一个创立于959年2月13日的女子社的社条记载，规定在节日以及用于“建福”的正月一日，② 各位成员都应该带来固定数量的油、酒和面粉。社条中规定说：如果本社的某一成员，不尊重优先权，无论是在大小事务中，如果他在开会时引起争吵，如果他不服从社官的命令，那么全社成员便前往庙门，为了惩罚他，迫使他带来足够全社成员消耗的酒，在全社其他成员之间进行分配。所有希望退出社的成员，都要受到打3竹板的惩罚。③

另外一卷有关创建社的敦煌文书，共有13位成员签署，其中包括“社长”、“社官”和“录事”。④ 该文书的时间为甲寅年，即景福三年(894年，也就是乾宁元年)五月十日。该社的目的是在其成员之间建立友谊和遵守礼仪，也就是要遵守丧仪礼和各种孝道的表现。各位成员只要交付一小笔钱，就可以确保为其近亲寻找一块满意的墓地，此外还可以寄希望能在各种情况下都得到社员们的帮助。社条中规定了，在各种情况下所交纳的多少、在社内部应遵守的戒律(禁止酗酒和动手殴斗)和对漫不经心成员的惩罚。⑤

① 斯坦因敦煌写本S.1475号，由那波利贞在《史林》杂志上引文中刊布。

② 这里是指“春座局席”。

③ 翟理斯《敦煌的6个世纪》。我们通过这一事例便会看到，社的传统原则，是要求各位家长都作为成员而登记，但这一传统后来又由佛教引起了变化。我们对于女子社也不陌生。下面是由敦煌一个乡担任职务的女子，所组成的社的文献。这就是伯希和敦煌写本P.3489号，于戊辰年正月十四日所立的社条。当一位社员的亲属之一死亡时，各位女子都要交纳一斗面。晚于约定时间到达的人要罚一斛酒。据女社员的名字来看，其中有一些是比丘尼。

④ 这就是在敦煌所有社中都出现过的“三官”。除了这3位成员之外，有时还记载有一位“社老”。

⑤ 伯希和敦煌写本P.3989号。



世俗界通过宗教集团的媒介作用,而积极参加已经形成的僧伽生活。大乘佛教的基本原则之一,便是要求僧俗共同实行救度,此项原则在世俗—宗教社中,表现得十分具体和生动。不仅邑与社往往是在出家人的倡议下成立的,而且没有一个社不拥有自己的佛教法师。6世纪所有的社,都有自己的说法和尚,被称为"邑师";① 在敦煌地区,于社员中也登录有僧尼。② 这些出家人的作用,并不仅限于对他们社内的世俗成员说法,而且还亲自为社带来圣性;社内共同从事的所有慈善活动的效率,也由于他们的存在而得到了提高。从一开始起,如果信徒们与这些拥有圣性的人结合起来,那肯定是他们希望,在来世转生时,能得到后者的帮助。③

举行斋供、在城内行像、转经和燃灯,佛教生活中的所有这一切活动,都是信徒和僧侣们合作的杰作。常常是在寺院中,在某一个社所特有的道场举行斋供。在节日期间,也于佛刹中组成新的集团,制订他们的社条。敦煌文书中的一份寺院帐单中,记载了这样的开支:

> 面六斗五升、油半升、粟二石一斗,卧酒、沽酒。九日(胶卷不清。那波利贞作"九日",谢和耐先生作"九月"——译者),屈郎君、孔目及看新社人、兼造社条等用。④

在敦煌,肯定有几个社同时与某一寺院保持关系。其社子有时都要集聚在寺院的庭院中,特别是在每年举行的3次大斋局时更为如此。⑤ 净土寺为这些

---

① 参阅554年的碑文(《6篇汉文碑文研究》第Ⅲ号):由200名左右的成员组成的一个邑中,要有两名邑师,即比丘法果和海和:"比丘邑师法果供养佛时","比丘邑师海和供养佛时"。

② 伯希和敦煌写本P.2708号:8位僧侣和10名世俗人;伯希和敦煌写本P.3707号:16位世俗人和3名出家人;伯希和敦煌写本P.5530(18)号:38位世俗人和2名出家人;伯希和敦煌写本P.3889号,35位世俗人和1名出家人;伯希和敦煌写本P.5529(6)号:13名世俗人和1名出家人;伯希和敦煌写本P.5529(11)号:15名世俗人和1名出家人。

③ 有一个故事证明了这种看法:高昌(吐鲁番地区)王的太妃曾希望与玄奘(当他西游天竺被迫在该城停留时)法师建立一种假想的亲缘关系,以便在她的来世中受法师的解脱("太妃甚欢,愿与师长为眷,代代相度"),详见伯希和敦煌写本P.2053号,《大慈恩寺三藏法师传》卷一,225页。

④ 伯希和敦煌写本P.2032号,《甲辰年已直岁惠安手下诸色入历》。

⑤ 这就是正月、五月和九月的斋。在这几个月期间,禁止屠宰和钓鱼。参阅《唐律疏议》卷三〇,10页;《唐会要》卷四一,开元二十二年(734)十月十五日的诏令,其中所记载的相反,却是正月、七月和九月。



大斋局之一的开支[①]是1硕2斗面和41合油,用来制造餢飳饼,[②]以奉献给和尚们与社。那波利贞先生指出,[③]如果每张饼合1合(0.001硕)面,并且还承认每位客人耗用5张饼,那末整个斋会就应该有200到250人参加。[④]然而,净土寺的出家人共有60—70人。因此,参加这些斋会的共有几个由20到40名成员组成的社。

信徒与出家人僧伽的团结一致,经常是由他们共同举办的斋会和功德、通过其社子的互相服务,而定期地得以加强。其延续性由发誓的信任、每个人都可以自愿表示服从的公约和惩罚制度而得以巩固。我们从中便可以窥见,这种具有各种形式和多方面牵连的机构,在中国佛教史中占据突出的影响。那些分布在帝国范围内的小道场(某些寺籍中的估计可高达4万个左右)是具有民间特点的许多社所特有的佛刹。

645年的一道诏令指出:[⑤]"就山林别为兰若,兼亦聚众,公然往来。"所以,如果说和尚们在统治者的眼中,是"朋党"的话,那也绝非事出偶然。

由各个人交纳的份额,也可能是由于这些集团有时具有秘密特点,所造成的便利条件,我们方可以解释佛教僧众,可以在山林中、在那些非常难以进入的地区和那些田间劳动一无所得的地区,得以维持生活。正是由于社子交纳的份额,才使智祟及其同伴们得以在扬州附近的山区,长居久安。

这种机构解释了佛教在民间传播的情况。但是,这种机构似乎也说明,它曾是促成6—7世纪社会团结一致和结构严密的一大因素。碑文向我们介绍的那些社,似乎是集聚了平民百姓和当地大户。那些生活水平相差甚殊的社,可以在同一种功德中互相合作,虽然其具体做法都与各自的手段有关:交纳份额本是贫

---

① 伯希和敦煌写本P.2049号,倒数第34页(油的开支)和第37页(面粉的开支)。斋会于长兴元年(930年)二月八日举行。

② 参阅由《辞海》引用的《齐民要术》中对"餢飳饼"的解释,它指出这种饼是用和好的发酵面制成的。

③ 见那波利贞先生于《史林》第24卷,第3期中发表的文章。

④ 据由伯希和敦煌写本P.3231号提供的资料,其中认为做一张"胡饼"是"餢飳饼"所需要面粉的5倍,也就是说约为5合(3分升),相当于一个成年人午餐的定量。

⑤ 《册府元龟》卷一五九,17页,开元十九年六月己未日的诏令。参阅《唐会要》卷四九,6—7页;《唐大诏令集》卷一一三。



穷阶级的做法，竞相花销才是富裕阶级的所作所为。[①]

另外，我们还可以发现这类特殊观念，在中国宗教思想和佛教僧众机构中，对社所作出的反响：

《像法决疑经》中指出：[②]"若复有人，多饶财务，独行布施，从生至老。不如复有，众多人众，不同贫、富、贵、贱，若道、若俗，共相劝他，各出少财，聚集[③]一处，随宜布施贫穷、孤老、恶疾、重病、困厄之人，其福甚大。"

无尽藏理论的新颖之处，肯定就是使出自社的观念和做法扩大到整个信徒阶层。如同社一般，无尽藏也起着经济和宗教的双重作用。这是以各位施主交纳的份额为基础的一种互助组织。但在信徒中，有关宗教"斋供"的思想，却成了这一机构的基础。

宗教现象是由新集团的发展表现出来的，但新集团主要是借鉴于一些土著社的形式。另外，这一创举并不仅限于宗教秘密会社：在道场周围又形成了农民或市民的教团，它们都与和尚有关，在不同程度上与僧伽结合起来了。

敦煌寺院中的和尚们，在工匠们的工程竣工之后，也为他们举行供斋，这是对他们辛苦劳动的一种犒劳形式。但是，对于这些由和尚们亲自参加的供斋，谁能说他们不可能同时又是为了彰显工程的顺利竣工和开工的功德呢？

我们可以认为，在唐代之前和一直到唐代前半叶的中国社会中，尚没有出现纯属于商业范畴内的关系。人们不为附庸的劳动付资，只对他们进行犒赏，因为世人与附庸所维持的，完全是主客之间的关系，这已经远远超越了经济的窄小范围。把个人与家庭联系起来的关系是个人关系，有时则具有近乎家庭的特点。那些被"养"人是假想家庭的成员，这种家庭的扩大是无限的。中国寺院和佛教僧侣们的势力，并不是特定为宗教性、经济性或政治性的，它们同时具备所有这些特点，但程度各有不同。

---

① 我们在上文已经看到，无尽藏要由长安一些大家族非常贵重的供物、固定的税收和平民百姓所交纳的少量物品，来陆续补充。

② 《像法决疑经》1337页（应为1336页——译者）。

③ 敦煌社司转帖中，也使用这同一个术语来，指其成员之间的会晤。



那些承认可以在人世间救度的大乘佛教理论,也认为存在有“在家”的菩萨和“出家”的菩萨,这类理论在中国取得了巨大成功,其基础是奥义、信徒和僧侣们的社、寺院附属集团和出家人的世俗支持者。“菩萨戒”就足可以使世俗人与僧伽联系起来了。对于世俗人来说,只要把自己与出家人联系起来,就可以使自己成为佛教僧伽的成员。所以,有关经济运动史的主要资料,则是一些非常普通的依附现象。它虽然出现在次要地位,但在经过全盘考虑之后,我们便会发现,惟有它才具有能作出解释的价值。

富裕的信徒

传统的行为

归根结蒂,在与本文有关的这个时代,财富形成了中国社会中最为明显的特点。在贫苦的大众与非常有限的富裕家庭集团之间,有一种非常明显的经济水平的差距。我们可以把它们看作是两个阶级之间的对立,即强调指出存在有一些比一般人更为富裕的农民。他们拥有一定数量的奴婢和耕畜,尤其是我们为了方便而简称为“上流社会”的集团,远不是清一色的:它们是由两京和各州的大家族、皇亲国戚、高级官吏、大人物们的保护人、最后是富商们组成。围绕着中央政权转动的是城市居民界,其中包括那些可以直接管理事务的人、那些可以对政权施加影响的人、经常与权贵们相接触或置于他们保护之下的人。因此,在财产之外,还应增补另外一种因素:政治权力。这就是我们对于这一阶层(主要是皇宫阶层)而形成的形象。这肯定也是一个相当混杂的阶层,当然会出现各种不同的倾向;即使是避免所有推理化的思想,我们也不得不承认,可以从中洞察到某些一般性的对立,既属于思想性,又属政治性。

我们非常清楚地知道,存在有一个正统的卫道士阶级,即文人阶级;从传统习惯中就可以看到他们在竭力维持一整套观念,而这些观念虽称不起新颖,但却具有形成一个结构严密的整体的功德。它们经受了考验,在实际事务管理中是治国的惟一有效手段。家族和村庄集团的统一,取决于对伦理道德原则和等级制度的尊重,社会安定取决于经济的繁荣,文人们的所有关心之处,都趋向于这



些具体问题。那种传统习惯的彻底唯物主义，它对于无益开支的谴责、对于古代君主们生活习惯的庄严朴素性的经常性赞美，肯定均源出于此。文人们的伦理道德，与他们对于经济学家和行政管理人员的关心之间，具有明显的联系。

相反，对于所有那些未受这一学科培养的人，所有那些没有特殊原因而成为这些有益教义信徒的人：皇家贵族成员，尤其是女子和贵族阶层所钟情的人，他们都可以置身于僧侣们的对立面。但在后者之中，我们也可以不足为奇地发现一种传统的潮流，对于它的记忆已经遗忘在中国最为古老的历史中了：一种讲究豪华和权威的传统；一种旨在发展其支持者的政策，其中女子起主导作用，因为要通过她们而缔造联姻关系，而且她们同时也关心获得经济势力。

如果文人们的理论完全在于维护和巩固合法政权，那我们相反也可以从中窥伺到这一"贵族"思潮的颠覆性意图：由于及不可待地追求豪华和利益、执著于亲属关系、甚至包括上层阶级中某些阶层对宗教的关注，所有这一切始终都含蓄地和在不同程度上具有政治意义。

当然，这仅仅是一些普通的对立和倾向。个人的心理学(它一般都能对付相反的情况)始终是比较复杂的。但是，于此首先应承认这种反命题的传统。它们与本书的宗旨有着直接关系。本书提出的问题并不仅仅在于宗教笃信方面，因为这种笃信从来也只能为研究提供相当微弱的论据。佛教向经济和政治方面的发展本身就已经说明，其根基是相当广阔的，甚至有时也是相当深刻的。当然，佛教信仰有时也会触及到那些在文人传统中成长起来的人士，但我们现在就应该指出它实际上仅仅是一种感染性的效果而已。佛教不可能在他们中间找到最有利于自己发展的地盘，而只能到皇亲国戚及皇帝亲信们中去觅寻自己的社会基础。所以，随着我们的研究，而具体形成的一幅形象就这样勾勒出来了：由共同的爱好和兴趣联系起来的一个亲佛教徒集团之形象。它由上层社会、富裕的和有影响的家族的女子所组成，但有时也包括新加人的男子和一些地位低贱的人：商人、奴婢、宦官、僧侣。他们都是托大人物之荫庇而生活的，而且都与大人物们保持有密切的关系。

我们在"高贵"阶层中还可以发现另外一种所作所为，它们似乎符合传统，具有使所有人敬服的集体心理学特征，相形之下就使个人气质显得无足轻重了。对豪华开支的追求、挥霍浪费和酷爱摆阔气的习气，形成了上述普遍特点之一。



但这种特点也与其他特点有关。很明显，在他们之中，佛教之虔诚也伴随着残酷性。他们用于功德的虔诚，与佛教慈悲的原则是背道而驰的。佛教最虔诚的信徒，往往又都是残忍凶恶的人。

熙（冯熙，文明太后之兄，卒殁于495年）为政不能仁厚，而信佛法，自出家财，在诸州镇建佛图精舍，合七十二处，写一十六部一切经。延致名德沙门，日与讲论，精勤不倦，所费亦不赀。而在诸州营塔寺，多在高山秀阜，伤杀人牛。①

有一位佛教徒皇帝，他完全符合书生们所描述的暴君们的传统形象，即很少关心其臣民们的福利、自己讲排场、阔阔气、易受迷信的影响、生性残暴等等。这是一种公式化的形象，有些人似乎想方设法地使某一位皇帝与上述形象相似。565—577年执政的北齐末帝高纬（此处有误，末帝应指幼主高恒或高绍义，而不是高纬——译者）就是一个典型的例证。其宫中充斥着小人，然而却享受了浩荡皇恩，其中包括：奴婢、宦官、商贾、乐使、巫师等。据史书记载，他曾“凿晋阳西山为大佛像，一夜然油万盆，光照宫内。又为胡昭仪，起大慈寺，未成，改为穆皇后大宝林寺，穷极工巧，运石填泉，劳费亿计，人牛死亡不可胜记”。②

女篡权者武则天在历史上以其残酷性、恬不知耻、妄自尊大的癖好和对佛教广施恩泽而著称于世。众所周知，她曾计划在洛阳郊区建立一座高达300米的佛像。她敕封自己的情人、由她亲自度为僧并荣升贵族的薛怀义，掌管建筑的佛寺高达5层，内供有30米高的一躯佛像。我们在她身上发现了完全符合暴君传统的那种无度行为，同时也符合佛教的美学倾向，而且她也利用一切机会而表现自己。她同样也把营造官方正式举行宗教仪轨的建筑——明堂的任务交给了薛怀义，该建筑既高大又富丽堂皇，全高达100米，顶部有一拱顶，上置一只以黄金和宝石制成的凤凰。

我还必须指出，同一种追求巨额开支的癖好，同时也传播到世俗建筑和佛

---

① 《魏书》卷八七（误，应为八三——译者）上，《冯熙传》。我们甚至还可以认为，这些死人是必要的祭祀（史料中经常载有这类详细情况）。道场的建立常常与用生人祭祀有关。但必须有一种开光仪轨。请参阅上文有关在和尚自杀以后，筑窣堵波的详细情节。

② 《北齐书》卷八，6页；《北史》卷八，8页；白乐日在《〈隋书·食货志〉译注》209—210页的译文。



教建筑中了。707 年的一道表章指出:"方大起寺舍,广营第宅。"[①] 这些工程引起了对整片森林的破坏和大规模的土石工程。道教也获到了同样的青睐,同一批公主们于 7 世纪末和 8 世纪初,也令人建筑了金碧辉煌的佛寺和道观。

然而,在佛教名义的掩饰下,古老巫教修习法往往也复活了,文人们的伦理观始终反对这类做法,但其中肯定有中国特点。在对死者的祭祀中也常常会出现极端的形式:殡葬成了标榜财富的机会,借此还可以表达生者的孝心和家庭的慷慨豪爽。亡者的名声是根据吊祭礼物的价值和数量确定的。这种豪华和挥霍浪费,并非为佛教之特有,而是最倾向接受新宗教的阶层的所为。在佛教运动与豪华殡葬非常古老的做法之间,存在有密切的关系。唐代这种竭财方式的复兴,与佛教最为发达的方式是相一致的(公元 6 世纪下半叶与 7 世纪的初叶)。

后来成为武后宰相的李义府,于龙朔二年(662),请求允许将其祖父的遗骸改葬在永康陵侧挖掘的新墓穴中。"王公已下,争致赠遗,其羽仪、导从、輀辒、器服,并穷极奢侈。又会葬车马、祖奠供帐,自灞桥属于三原,七十里间,相继不绝。武德已来,王公葬送之盛,未始有之"。[②]

玄宗皇帝执政年间的宦官高力士,同样也为其"妻子"举行隆重的殡礼。从其私邸一直到墓地,大道两旁集聚了成群结队的人,一队队一眼望不到头的车马。[③] 然而,如果高力士将其巨大财富中很大一部分用于建筑寺院,那也并不是偶然现象。

玄宗皇帝在执政初年,曾竭力镇压这些与文人们的经济原则格格不入的做法:

开元二年(714)九月甲寅日颁布的一道敕旨指出:[④] "自古帝王皆以厚葬为戒,以其无益亡者,有损生业故也。近代[⑤] 以来,共行奢靡,递相仿效,浸成风

---

① 《北齐书》卷八,6 页;《北史》卷八,8 页;白乐日在《〈隋书·食货志〉译注》209—210 页的译文。
② 《旧唐书》卷八二,《李义府传》。
③ 《旧唐书》卷一八四,《高力士传》。
④ 《旧唐书》卷八。
⑤ 我们肯定应该理解为:自武后、中宗和睿宗执政以来。



俗,既竭家产,多至凋敝。然则魂魄归天,明精诚之已远,卜宅于地,盖思慕之所存。古者不封,未为远达。且墓为真宅,也便有房,今乃别造田园,名为下帐,①又冥器等物,皆竞骄侈。”

在同一时代,姚崇也抨击过这类无益的浪费:②

凡厚葬之家,例非明哲,或溺于流俗,不察幽明,咸以奢厚为忠孝,以俭薄为悭惜,至今亡者致戮尸暴骸之酷,存者陷不忠不孝之诮。

但姚崇立即就直接转向对佛教徒的攻击,并要求以最为简朴的斋(佛教的聚餐和仪轨)来为他自己举行葬礼。

在为死者所举行的仪轨中,很可能早就使用了佛教徒们的服务。③ 一般来说,祭祀死者与佛教之间的关系是非常密切的:在由上流阶层的成员们建立的寺院和佛堂中间,没有任何一座不是为了已故高级人物的利益而建造的,其中包括皇帝、皇家或一些私人大家族的成员。佛教道场在某种程度上,始终具有殡葬建筑④ 和家庭佛刹的功能。在上流社会中,家庭荣誉也是积功德的最强大的动力。⑤

---

① 我们从辞典中没有找到“下帐”一词。“帐”字也可能是指为举行殡葬仪轨而支起的帐篷。佛教僧众内部的慈善建筑,肯定都成了那种令人想起了越南的“香火”一类机构的楷模。请参阅德鲁斯塔尔(Deloustal)《古安南的司法》,载《法兰西远东学院通报》第 11 卷,48 页。有关这些私佛堂在宋代的发展,见下文。

② 《旧唐书》卷九六,《姚崇传》。

③ 在北魏显祖皇帝(466—470)晏驾之后,某一位叫作王玄威(谢和耐先生误作王玄知——译者)的人,在其州城墙之外的一个棚子里,过着一种贫穷的修道生活。他身穿草衣,以菜汤为食,不断地叫苦连天,对一切都暴跳如雷。在皇帝晏驾的第一百天时,他几乎花费了自己积累的所有财富,组织由 400 人参加的一次佛斋。在显祖皇帝晏驾周年纪念的时候,他又新设了一次由 100 名和尚参加的斋供。孝文帝被这位臣民对王朝的忠孝所感动,诏送白细裤褶一具,与玄威释服。见《魏书》卷八七。此文献向我们揭示的,是中国人守孝仪礼和佛教做法的某种相当奇怪的结合。

④ 我们想借此机会而重提一次,墓地和建寺之地都属于同一类。它们都是一些高低不平的丘陵地,而且与耕田是分割开来的。

⑤ 出身于一个虔诚佛教徒家庭的李源,经常前往惠林佛寺(建于其父在乡下的旧地产中)中简陋的僧房中居住,当时人们只前往自家的寺院中居住,而不到别的地方去(《旧唐书》卷一八七下,《李憕传》)。



《像法决疑经》指出：① 未来时代的人只会无益地积累功德，他们只能得到微小的报应。事实上，他们从事的慈善行为的原则，仅仅是希望获得荣耀或物质利益，以及虚荣心。他们竞相互相超越，忽视了对古寺的修缮，而更为喜欢建造新寺。他们指出："非我先宗所造，何用治焉？"还有一些人，当他们发现别人聚集起来以完成功德时，仅仅想到，自己的荣誉，于是便竭其家业资产而奉作供物。但这并不妨碍当他们看到穷人和孤儿时，侮骂着将之驱走，却不给他们一口饭吃。

文人们对于慈善事业和建筑豪华性的批评，使人对于这种豪华做法的实质，更加毫不怀疑了。它们可以确保完全是世俗的和现实的声望。但这种权威还可以重新出现在死者身上，因为先祖们继续属于家族的组成部分，并与资产保持联系。

与这些豪华排场的做法有关，又提出了一个特殊的问题：僧侣与信徒们富裕家庭的关系、这些家庭宗教崇拜的方向。在宗教崇拜严格地具有私人特点的范围内，它似乎又向外道巫术的方向转移了："壬子，诏私家不得辄立妖神，妄设淫祀，非礼祠祷，一皆禁绝。其龟易五兆之外，诸杂占卜，亦皆停断。"那些具有巫术特点的仪轨以及与仪礼相反的祭祀制度，是完全受禁的。除了用乌龟壳和蓍草进行的占卜之外，所有的其他占卜术都是受禁的行为。② 大家族有它们自己的炼丹士和外道巫师的支持者。至少从5世纪起，佛教僧侣们就已经在这些传统的人物中间出现了。

太平真君五年(444)其一个戊申日，北魏世祖皇帝诏令"自王公已下，至于庶人，有私养沙门、巫师及金银工匠，在其家者，皆遣诣官曹，不得容匿"。③ 这些"假西戎虚诞"之法而从事占卜活动的沙门(śramana)要被处死，掩护他们的人要满门抄灭。④

开元二年(714)的一道诏令，严禁官吏们在自家中私蓄从事占卜术的佛教僧

① 《像法决疑经》1336页。
② 《旧唐书》卷二。
③ 这道诏令我于《魏书》卷四，2页，对于它所暗示的"金银工匠"，我们肯定也应将之看作是炼丹士。
④ 《魏书》卷一一四，4页；卷四，2页。参阅魏鲁男译文139页和注②。



尼、道教道士和仙姑的客伍。这道敕旨还补充说，各个家庭都有义务设斋一次，为这一机会而召来的出家人，应出示自己的度牒，还必须向行政当局宣布，他们住在哪座寺院或道观中。仅仅是根据这一条件，他们方可以按照允许的数目而到各家各户中去。御史的侦探奉命搜捕那些违诏者并给予惩处。①

私人信仰也随着社会地位的提高而得到发展。我们承认，皇后和公主以及皇家最高的人物，也蓄养僧尼、修建寺院佛堂。梁武帝也有其"家僧"。② 唐代皇帝有自己的"内道场"。某些寺院似乎是起了一种特殊的和相当可观的作用。当梁武帝宣布决定"施身"于三宝，以把帝国从灾难中拯救出来的时候，他始终是前往同泰寺。稍晚些时候的北魏皇后们，也都前往瑶光寺为尼。496 年，冯氏皇后也出俗为尼，离宫前往这个静僻处；③ 高皇后于 528 年，胡皇后在她悲剧性地死亡之前，也于 528 年到了该寺。④

皇家成员及某些佛教僧伽之间的关系非常密切，而尼姑们所扮演的特别导师的角色，则成了引人注目的事实。正是她们有时提供嫔妃女眷内室，那些由尼姑们培养出来的嫔妃，有时也会具有光明灿烂的前途。⑤ 我们掌握有两个非常著名的例证：其一是北魏宣武帝（500—515）的妃子，即后来的胡皇后，她的政治影响在 6 世纪初非常强大，而且非常赞助佛教；其二就是武则天皇后。这个篡国夺权的武后完全与胡后一样（她们之间有许多共同特点），她是中国历史上第一个有正式头衔的皇后，而且是由尼姑们培养起来的，仅仅是在进入唐太宗皇帝的嫔妃群时，才离开了寺院（此处有误。武则天是在太宗驾崩后进入尼庵的，后由高宗接出来——译者）。后来登基的隋文帝杨坚，也是出生于尼姑庵中，并且于 541—552 年间在那里度过了自己的童年。与文人的传统培养同时存在和处于对立状态的，还有一种佛教教育，后者还特别适用于皇帝嫔妃群中的女子，它对于皇帝们的政策产生过深远影响，也是毫无疑义的。

---

① 《册府元龟》卷一五九，11 页。
② 《佛祖统纪》卷三八，355 页。
③ 同上。
④ 同上引书，356 页。
⑤ 我们不能将此看作是偶然所致。如果说僧尼们的政治影响是玄奥的，并以一种同谋网为基础的话，那么这种影响就是相当可观的，有时甚至是决定性的。



在以道标和尚为首的一帮人,策划了一次阴谋之后,宋孝武帝决定于大明二年对僧侣界采取沙汰措施:那些不遵守佛教戒律和不过苦修生活的出家人,均被还俗。但某些可以进入皇宫嫔妃群的尼庵尼姑,也与皇帝的某些宠妃及皇后有所接触,这道诏令始终未能付诸实施。① 傅奕在他有关破佛事的表章之一(624年左右)中提到,齐朝的章仇子也曾向皇帝上表,其中陈述说,数目很大的寺院和佛塔,导致了对布帛和贵重金属的大量消耗。但在和尚与某些大臣们共同策划之后,那位清廉刚直的官吏受到了诬陷。另一方面,那些受到皇帝爱妃和公主们支持的尼姑们,又散布了许多针对他的恶毒的和含沙射影的攻击。以致于使章仇子也最终被投入了监狱,并被公开处决。②

我们知道名声很大的韩愈,在中国南方那些瘟疫泛滥之地遭受到的悲惨下场。他有关谏法门寺迎佛骨的上疏,是导致这种下场的原因。韩愈激怒了宪宗皇帝,尽管裴度和崔群两位文官极力为他保本,也没有使皇帝心软和让步。据传说,当时思想界都奋起反对表章的作者,使"国戚诸贵"又得到了攻击他的新爪牙。韩愈被贬任潮州(今广东省境内)刺史。③

宫廷中的女子(一般来说都是皇亲)与佛教徒们的共谋,可以解释清楚以下事实。由于僧尼数目太大,同时也是由于在佛教信仰的借口下,开支过份庞大,因而官方史书才记载那样多的必要措施。这同时也可以解释清楚,为什么在官方史著中出现的那样多有关改革的敕旨,从来未能付诸实施。然而,我还必须指出,皇宫中的女子和大人物们,以极大虔诚所捍卫的正是僧侣界中的那些最不值得推崇的成员。他们与之维持密切关系,而且能最好地为他们的利益服务,实际上正是下面这一个出家人阶层:巫师、和尚、卜师和商人。

政 治 影 响

宫廷显要人物对僧侣们的关怀,符合某些爱好和一种宗教信仰。如果不承

① 《宋书》卷九七,10页。
② 《旧唐书》卷九七(误,应为卷七九——译者),《韩奕传》。
③ 《旧唐书》卷一六〇,《韩愈传》。



认其真实性，那就是错误的。但这种态度可能会引起政治纠纷。那些心怀谋反之意的人，应重视和尚；僧侣的地位处于社会之外，其中有些人又与宫廷保持关系，这就必然会使他们在所有精心策划的阴谋中，充当一种必不可缺的中间人的角色。尼姑们谙熟皇家的秘密，及政治内幕。佛教僧众代表着一种不可忽视的经济力量，而且和尚们还具有另一个领域的能力：他们有巫术的知识和占卜的本领。他们在民间传播一些对于王朝稳定来说是特别危险的说教。这些出身低贱的人，最终也要作为上流社会中最好的盟友而出现。

公元8世纪初，太平公主把一位叫作惠范的胡族和尚，作为自己的情人。这位和尚特别富裕，而且"善事权贵"。太平公主向皇帝上表，要求敕封惠范为圣善寺寺主，并且提升为三品官并敕封为公。他与公主共同策划阴谋。713年，玄宗皇帝发现，当时政局变得很危险，共有5位大臣参预了阴谋，于是便决定消灭这一乱党的成员，其中包括窦怀贞、[①] 萧至忠[②] 和岑羲。太平公主逃到了一座深山寺院中。当她数日之后从那里出来，获皇恩被赐死于第。[③]

早在7世纪中叶，高阳公主成为反对其兄高宗皇帝阴谋的策划者。她向佛教和尚、占卜师智勖和惠弘求援，后者"能视鬼"，此外还有两位道教道士。在其支持者和同谋者中，还有宦官陈玄运。652年，这一阴谋被揭发了，乱党被处死。[④]

某些家庭在传统上与佛教有联系。萧氏家族的情况即属此例，他是中国南朝梁帝国执政家族的一个分支的后裔，汉族君主中最虔诚的佛教徒梁武帝，即出身于这个家族。杨氏家族后裔的情况也属此例，杨氏是隋王朝的缔造者。这些已经灭国的王朝的分支，仍抱有恢复权力的奢望，它们与和尚们保持着关系，这与颠覆念头绝非毫无关系：[⑤]

天宝年间(742—755)，杨慎矜与一位名叫史敬忠的"还俗僧"相勾结。据说，这位杨某人非常酷爱占卜术著作。所以，我们也可以认为，史敬忠为他挑选占卜

① 窦怀贞是窦德明的侄子，属于皇帝的一个同母异父的支系。见《旧唐书》卷一八三，《窦怀贞传》。

② 萧至忠是武三思的保护人，同时也是武则天皇后的亲戚。参阅《旧唐书》卷九二，《萧至忠传》。

③ 《旧唐书》卷一八三，《武承嗣传》附录。

④ 《新唐书》卷八三，《合浦公主传》。

⑤ 参阅陈寅恪《武曌与佛教》，载《中央研究院历史语言研究所集刊》第5册，第2分册，1935年。



著作而出谋划策。侍御史王鉷曾有一日，禀报宰相李林甫：

> 鉷于林甫构成其罪，云慎矜是隋家子孙，心规克复隋室，故蓄异书，与凶人来往，而说国家休咎。

在一次搜查之后，人们发现杨慎矜有一个藏满占卜著作的密室。①

中央政权的不安是有道理的：许多阴谋和暴乱就是以传播占卜术和救世主降临学说理论为基础的，而这些阴谋和叛乱的首领，又都是贵族成员、具有独立倾向的官吏和巫术和尚。

公元481年，兰台御史张求和100多位上层人物，征募了一支奴婢大军。与他们共谋的，还有一位名叫法秀的和尚，他用占卜术煽动广大民众。②

> 冀州（今直隶南部）沙门法庆，为行无赖，为其徒所摈，乃去袄术说。勃海李归伯，率乡人为乱，众推庆为主，自号"大乘佛"，以归伯为"十住菩萨平魔汉王"。屠灭寺舍，斩害僧尼，焚烧经卷，云新佛出世，除去众魔。③

对于占卜术在武则天皇后夺位中所起的作用，我们已经知道得相当多了。许多佛教和尚们都负责这种形式的布道，我们应该承认它是很有效的。④

冢本善隆先生列出了下表，说明公元5—6世纪间，受佛教影响而发生的暴乱（载《支那佛教史研究》247—285页）：

年代	起义暴乱
402	河北沙门张翘
473	山西慧隐
481	山西法秀
490	山东司马惠御
509	甘肃刘惠王

---

① 《旧唐书》卷一〇五，《杨慎矜传》。

② 《魏书》卷七上，7页。

③ 《佛祖统纪》卷三八，356页，528年。参阅《魏书》卷九，9页，其中将这次动乱的时间定为515年。《佛祖统纪》的文献中加入了《魏书》卷九，2页乐王传中的一段文字。

④ 参阅上引陈寅恪文。



510	甘肃刘光秀
514	河北刘僧绍
515—517	河北法庆和李归伯
516—517	河北刘景晖

在这种半宗教、半政治的背景中，经济因素的存在，也不会引起大惊小怪。那些大户们也心甘情愿地模仿和尚与寺院的所作所为。但有时也会出现佛寺成为地方贵族们藏财储宝的有利环境。在发生动乱时，寺院成了仓库：

在盖吴[①]于杏城[②]起义时，北魏皇帝亲率大军，兵至长安："先是，长安沙门种麦寺内，御驺牧马于麦中，帝入观马。沙门饮从官酒，从官入其便室，见大有弓矢茅盾，出以奏闻。帝怒曰：'此非沙门所用，当与盖吴通谋，规害人耳！'命有司案诛一寺，阅其财产，大得酿酒，及州郡牧守富人，所寄藏物，盖以万计。又为屈室，与贵室女，私行淫乱。帝既忿沙门非法，浩时从行，因进其说。"[③]

除了这些偶然的共谋之外，在富门豪户与佛教僧侣之间，还有利益的一致性。他们拥有同类财产，带有田圃、碾硙、邸店和质店等财产的庄园。肯定由此也产生了他们观点的普遍一致性，甚至某些冲突的原因也源出于此。经济上的竞争，并不排除互相之间的援助和默契。

追求豪华的作风，在中国贵族成员中具有传统性，它的支持者们是暴发的赤贫。他们社会地位的提高，要仰仗上层人物——与新富翁们的思想状态是相一致的，而且与囤积财富的那种非常强烈的倾向，也是相吻合的。对经商的追求、腐化和唯利是图，也是亲佛教界的典型特征。

在中国佛教史中，始终存在有一个腐化的和具有影响的人数不多的阶层。他们一般来说，都非常富裕，与皇族成员和官吏们的关系非常密切。某些人在各州中都有非常广泛的影响，地方政权被迫与他们妥协。这就是5世纪末和6世纪初北魏佛教僧官们的情况：僧曹中的沙门统和维那，都是通过质钱和不清廉地

---

① 《佛祖统纪》中一条注释（卷三八，334页）指出，"盖"字在一般情况下读作kai，但于此则应读作ko。

② 今陕西省中部县西南。

③ 这类做法无疑具有宗教特点，它们在受汉人影响的佛教中，似乎流传很广。

管理"僧祇谷",而发财致富。6世纪中叶前后的济州沙门统道琰,就是这类富裕而具权势的出家人阶层中的典型一例。《续世说》[1] 中记载一位名叫鉴虚和尚的历史,他从贞元年间(785—805)起,就开始通过贿赂的办法,而赢得影响和宠幸。乡镇中的官吏们,都得到了他的大量贿赂,对他非常崇拜,以致于任何人都不敢对他提起诉讼。然而,在宪宗执政年间(806—820),中丞藤存诚却成功地处死了他,并且没收了其财产。

在428—451年出任摄政王的恭宗,在北魏历史上也非常出名。在由盖吴起义引起的446年的敌视佛教运动之后,他为了使世祖皇帝缓和其反对和尚和佛教的措施,才因此而出名。到了5世纪前半叶末,皇帝的近亲及这位摄政王的亲信(我们知道这些人对佛教抱有同情心),也开始从事经商。高允批评了皇亲国戚成员们的恶劣先例:"营立私田,畜养鸡犬,乃至贩酤市鄽,与民争利。议声流布,不可追掩。"[2]

713年,在武则天的女儿和虔诚佛教徒太平公主的谋乱与自杀之后,于是便查抄了她的财产:"公主诸子及党羽,死者数十人。籍其家,财货山积,珍奇宝物,侔于御府,马牧、羊牧、田园、质库,数年征敛不尽。惠范家产亦数十万贯。"[3]

以其豪华而著称的宦官高力士也非常富裕,"资产殷厚"。在京师的西北,他令人整治了洋水河道,以在那里修建一座五轮大碾硙,而且还可以同时开动。那里每天可以磨300硕粮食。[4] 我们还应该把来商坊的宝寿佛寺、[5] 兴宁场的华街道士观[6] 的建筑,归于同一位高力士的慷慨布施。当宝寿寺铸成大钟时,高力士在该寺中举行一次大规模的佛教法事。他邀请了朝中的所有上层人物前来参加。他还要求那些希望敲此钟的人,每敲一次交纳100贯。有些人一直敲了20次(这就要向高力士交纳2000贯),所有人都不只敲了10次以下。[7]

---

① 《续世说》卷三,10页。
② 《魏书》卷四八,《高允传》。
③ 有关质库的佛教起源,见上文。
④ 《旧唐书》卷一八三,《武三思传》。
⑤ 据《天工开物》记载,水磨每天可以把6斛谷物加工成粉,因此我们看到了这一设施的规模。
⑥ 这是长安皇城东部的一个坊。
⑦ 《旧唐书》卷八一(应为卷一八四——译者),《高力士传》。



主要在皇家贵族的女子中，如皇后、公主和高级嫔妃等，对贸易的酷爱为最甚。她们的权势，首先是以商业财富为基础的。我们在此问题上发现，又是一种具有悠久历史的传统。① 在中国上流社会的这些豪华和贪婪的阶层中，仍是她们定下了基调。另外，她们对帝国政策，也拥有神秘的，但却是决定性的影响。她们也滥用自己的权力。

中宗(705—709)韦后爱宠日深，恣其所欲。奏请无不允许，恃宠横纵，权倾天下，由王侯宰相已下，除拜多出其门。所营第宅，并造安乐佛寺，拟于宫掖，巧妙过之，令杨务廉于城西，造定昆池于其庄，延袤数里。②

宫庭中女子对皇帝们的影响，可以使她们表达个人的同情和恶感，同时也可以利用炫耀皇恩而变富，在她们宫中，晋升和贵族尊号是靠钱买来的。我们已经看到，皇家允许以出售度牒为目的而从事有利可图的交易。在武后执掌朝纲、介于武后执政末年与玄宗(705—711)登基之间。公主们的权力处于鼎盛时期，这个时代的标志，就是政治风气的腐化。这也是佛教最为兴旺发达的时代之一。佛教建筑的豪华和数目之巨，以及僧侣界人数的增长，均可以证明这一说法。

同母异父支系的经济和政治利益，以及女子们的利益(她们代表着这些政治利益)已被佛教运动所利用。值得注意的是，在武则天登基时由和尚们所散布的占卜预言，都倾向于使一位女子篡夺最高权力合法化。

在8世纪下半叶，于肃宗和代宗执政年间，那些亲佛教的大官吏们，都处于最有利于佛教的位置上。在那些亲佛教的大官吏们中，最为著名的三位是：王缙(他属于一个可能是传统的佛教徒家庭③)、宦官杜鸿渐、元载。当时所颁布的为

① 参阅葛兰言(Granet)《中国的封建制》第149页："我们可以这样确定中国的风俗习惯(主要是，但并不仅仅是在古代)，即指出如果男人、男系亲属和依附于他们的人的产业，与地产结合起来，而女子则由于异族通婚的原则而命中注定要离开出生地。她们在实质上也有交换价值，同时整个财产流动的原则也不完全是相传性的，不可能从一个地区向另一个地区转让和继承的。"参阅同一部著作中由葛兰言所提供的，有关女子与大商人之间关系的资料。

② 《旧唐书》卷一八三，《武三思传》(误，应为《武延秀传》——译者)。这类非常豪华的建筑具有政治意义。文人们没有忽略将之比作皇宫建筑。这是篡权的开始。

③ 王氏兄弟的母亲是一位十分虔诚的佛教徒，肯定就是她传授了这一宗教信仰。有些家庭历代与佛教有联系，如上文所提到的萧氏和杨氏家族。



回答密教大师不空表章的正式诏令，都是由这三个人所共同签署的。[①] 三位中最后一位元载的生平事迹，对于我们来说，并非是毫无意义的。这是一位新出名者，旧任赵王元氏夫人的财产总管，因而也采纳了元姓。无疑正是在他与贵族关系的推动下，才于肃宗年间进入官宦生涯。他是宦官李辅国的挚友，后者也是一位虔诚的佛教徒，既不吃蒜，也不吃葱。公元777年，元载与王缙一起被下狱，他们被指控（肯定也是事出有因的）徇私和贪赃枉法。

唐朝大官吏王缙的传记指出："缙弟兄奉佛，不茹荤血，缙晚年尤甚。与杜鸿渐舍财，造寺无限极。妻李氏卒，舍道政[②] 里第为寺，为之追福，奏其额曰宝应，度僧三十人住持。每节度观察使入朝，必延至宝应寺，讽令施财，助己修缮。

"初，代宗喜祠祀，未甚重佛，而元载、杜鸿渐与缙喜饭僧徒。代宗尝问以福业报应事，载等因而启奏，代宗由是奉之过当，尝令僧百余人，于宫中陈设佛像，经行念诵，谓之内道场。其饮膳之厚，穷极珍异，出入乘厩马，度支具廪给。每西蕃入寇，必令群僧讲诵《仁王经》，[③] 以攘虏寇。苟幸其退，则横加锡赐。胡僧不空，官至卿监，封国公，通籍禁中，势移公卿，争权擅威，日相凌夺。凡京畿之丰田美利，多归于寺观，吏不能制。僧之徒侣，虽有赃奸畜乱，败戮相继，而代宗信心不易，乃诏天下官吏，不得箠曳僧尼。又见缙等施财立寺，穷极瑰丽，每对扬启沃，必以业果为证。以为国家庆祚灵长，皆福报所资，业力已定，虽小有患难，不足道也。"[④]

我们通过一连串的描述，才可以勾勒出那些最肯赞助佛教的阶层之精神形象。但很清楚，这些心理学的特点、传统的态度和爱好，形成了一个完整的体系，而且还是相辅相成的。皇家的女子以及与她们联姻的家族，是一种与文人相对立的传统，以及与合法权力相对立的政治利益的代表人物，他们最终都作为宗教运动的促进者而出现了。皇宫中的亲佛教集团，正是围绕着他们而转动的。

我们所涉及到的是一种其势力同样也只能通过强有力的因素，方可解释的

---

① 参阅《代宗朝赠司空大辨证广智三藏和上表制集》，即《大正新修大藏经》第2120号。

② 洛阳北坊，靠近会安门。

③ 见《大正新修大藏经》第246号《仁王护国般若波罗蜜多经》，不空译。

④ 《旧唐书》卷一一八，《王缙传》。参阅《新唐书》卷一四五。



生活方式，显然，在佛教笃信最为强烈的上流社会中，这种信仰具有可以使我们给它下定义的内容和方向：它并不仅仅是赞同一种宗教教理。功德行为也有一定的背景，而正是这种背景，才使我们知道了其功能。

许多人都为积累功德而竭财破产，但是（这正是文献本身所强调指出的事实），这些巨额开支，是以竞争的方式和通过追求荣耀的愿望，才实现的。它们首先是威望和声誉的创造者。其目的主要在于增加家族的私有"财产"，同时又在于确保活人今生今世和死后的幸福。它完全符合某些社会阶层所特有的习惯做法，其起源要追溯到非常遥远的古代。由西域传入的宗教艺术的豪华性，可能博得了这些社会阶层的好感，追求豪华的传统也在这些社会各界得以延续。当然，皇帝、皇家以及帝国本身，都与家庭宗教信仰有关，并且认为他们都享有有利的影响。佛教在作为一种普遍性宗教的同时，也是皇家宗教。但其意义究竟如何呢？这种宗教主要是皇家的宗教，而不是合法政权的宗教。这种宗教在女子、同母异父支系的成员及其联姻者们中间，获得了特殊的同情。相反，这种宗教对于皇族成员中的影响，则是非常脆弱的。后者理解，他们的利益要依靠文人粉碎其旁系和女子们的势力。当然，合法政权所利用的人和赞成者，以及文人们自己所赋予合法政权的，也仅仅是他们对占据统治地位的习俗的支持。因循守旧的习惯，在他们之中特别流行。

因此，在以皇帝为中心的各界人士中，存在有一种非常明显的区分。为了概括这些现象，我们可以认为佛教是女子和同母异父支系的宗教，而儒教传统的礼仪则代表着皇帝男系亲属们的宗教。在那些加强这种对立的诸因素中，有一整套并非很严格的宗教性因素。有一种政治传统，强调了财富的节约和分配，它又遇到了一股追求"高雅"的潮流，追求豪华、积累财富、增加商业势力，及其支持者的形成，在其中表现出了或为颠覆倾向的标志，或为一种个人政治的手段。

但是，我们必须越出皇宫的狭窄范围，并考虑上层社会中的这种宗教与民间宗教的牵连。如果说宫廷在原则上是一切政治权力的源出地，那里明显也是各种影响互相竞争的中心，那么那里居住的人，也确实与他们的故乡保持着联系。他们在那里都拥有自己的采邑，某些家庭由于其财富、其名声和威望，也不肯在当地放弃其程度不同的广泛权力。我们发现没有任何有势力的家庭，不是以领



土为基础的。无论是在京师附近，甚至还是在那些遥远的边塞州，情况均一样。这些大家族都在建立佛刹，竞相为功德而竭财。在这些宗教活动和它们所行使的事实上的权力之间，又存在什么样的关系呢？我们怀疑这种影响和这类法事，绝非毫不相关。

我想借此机会，再回头来谈宗教建筑的半私人和半家庭性特征。某些小道场、村庄佛刹和孤立的佛堂，它们都是在当地富户的慷慨支援下建成的。在敦煌地区，许多兰若都带有私人家姓的名称，如周家兰若、罗家兰若、安亲子兰若等。但有时也会出现大家族拥有自己私人佛刹的情况，或者是在道场内设有自己的祭坛。727年的一道诏令，要求拆毁各州的小寺和佛堂，同时还暗示了其中某些寺院中的功德，[1] 它们应该"移入近寺堂中"。"功德"一词于此显得仍很神秘，除非是具体地指收藏在属于私人家庭的龛中的法器和佛像。[2] 这种形势解释了新息令李虚的所作所为，后者以暴力反对执行这道敕旨。

在由唐武宗决定使和尚大量还俗和拆毁佛寺之后，于851年又允许由上流社会的成员和普通百姓，在所居住的村庄中修复佛刹。[3] 呈奏御案的一道表章的作者指出："不得容隐凶恶之统，却非敬道。望委长吏，精加拣择，其村邑佛堂……"[4]

以上这些资料说明，我们可以承认农村和小城市小型宗教崇拜中心的两种创立方式：其中之一完全是独立的和民间性的，我们已于上文讲到了其原则；其二起源于上层人物的那种确保家庭祭祖持续性之愿望。然而，我们可以认为，这类宗教建筑同时完成了两种不同的职责。对于为慈善事业捐款的家庭来说，这都是一些私人道场；对于农民阶级来说，这又是共同宗教生活的中心。由此产生了一种汇集了诸多对立阶级的宗教生活，它似乎是成了建立新关系的原则。我们不否认，这是一种晚期的现象：从佛教传入中国开始起，新宗教就通过大家族的媒介作用而传入农村。到了公元2世纪末，统治楚国故地（今山东和江苏交界

① "功德"译自梵文 punya，它在中国指所有积累功德的行为：铸佛像、建寺刹和抄佛经等。

② 这种解释有可能成立的原因，是同一时代还存在有被称为"功德院"的私人小佛堂。

③ 《唐会要》卷四八，16—17页。大中五年(815)正月的一道诏令，允许贵族成员、京城和京师附近地区，以及诸州的庶民，在村庄中建立佛刹。

④ 同上引《唐会要》。



处)的总督笮融,建立了一座宽敞的寺院,他每逢节日都无偿地为本地区的农民们提供食物:

笮融"乃大起浮图祠,以铜为人,黄金涂身,衣以锦采,垂铜槃九重,下为重楼阁道,可容三千余人,悉课读佛经,令界内及旁郡人,有好佛者听受道,复其他役,以招致之,由此远近,前后至者,五千余人户。每浴佛,多设酒饭,布席于路,经数十里,民人来观,及就食且万人,费以巨亿计"。①

毫无疑问,那些大家族,又促使当地农民,加入了自己私人的宗教信仰。根据历史资料,我们在此提出质疑的,是一种政治活动的形式,它肯定与完全世俗化的近代形式相差甚殊。另外,一直到近期,我们在农民起义中,还会发现某些有关这种出家人,与政治之间非常明显联系的证据。如果那些建筑寺院、佛堂或兰若的大家族,使用了有关社会统一和政治鼓动的力量,也就是宗教信仰和教理,那确实是一项重要事实,我们将这一问题置于对中国佛教运动的全面解释中,来作综合考虑。

此外,佛教大型集会那种蛊惑人心的特点,是非常明显的;佛教慈善的原则,在其中成了追求私利的自由活动的借口。由笮融创建的斋会,就已经指出过这一点,而且晚期的一个例子亦可为证。

被武则天皇后作为情人的原洛阳药商薛怀义,曾受被度为僧,以减少他在宫中的来往走动而引起的怀疑。他本人也善于表现得慷慨大方。

> 每作无遮会,用钱万缗,士女云集,又散钱十车,使之争拾,相蹈践有死者。②

另外,有关平民百姓和大家族的合作,共同参加法事活动的问题,我们有幸掌握有一种直接资料,即6世纪时的佛教集团,又被称为"义邑"或"邑会"。各社会阶级在其中,表现得如同混合在一起:除了那些富裕得可以令人雕塑大型佛像、提供大量供物的家庭之外,还有一大批仅仅享有"邑子"称号的普通成员,后者可能是由平民百姓组成。在他们于邑会内所从事的竞相耗费的斗争中,富裕

---

① 《三国志·志》卷四,2页;参阅《后汉书·陶谦传》和《佛祖统纪》卷三五,331页。
② 《资治通鉴》卷二〇五,唐纪,天册万岁元年(695)。

家庭起了重要作用，并增加了他们的权威，其手段是显示自己的财富和慷慨大方。然而，那些赤贫的家庭，则只提供微薄的供物，或者是像敦煌民间社的成员那样，只交纳固定的和微薄的份额钱。

在低下阶级的爱好，与上层挥霍浪费者们（如觊觎政权的公主们，以及像武后那样的篡权者的贵族和高级官吏们）之间，存在有一种事实上的统一性。这种政策完全是为了蛊惑人心。它是以普通百姓、奴婢、宦官、不法僧和商人为基础的。这些人被推到了前列，被广施荣誉和财富。他们懂得自己怎样对施主表示感恩戴德，并且竭力为后者的利益效劳。佛教在这一范围内，也占有自己的应有位置，这就是道场和节日的豪华性。上层贵族及其亲信们，利用了他们在庶民中的部分威望。最后，农民阶级在其艰难的条件下，也表现了对巫术、占卜术和救世主降临学说的偏爱。我们在上层人物中，也可以发现这种爱好，而某些人为了私利，也在民间极力吹捧。

当然，我们很难考虑已经皈依佛门的中国社会上层态度中的兴致和爱好。他们之中早就对宗教现象有一种虔诚的态度，但同时也有一种随着日月的流逝，而得到了加强的超然态度。我们可以肯定，佛教在与上层人物的这种冲突中，一无所获。佛教最忠实的支持者们，同时也是导致其腐化的主要肇事者，因为也正是这些人，首先把宗教运动看作是一种权势和财富。

统 治 阶 层

唯理主义者们的立场

民间和贵族们的佛教潮流，融汇在一起了，这两种潮流全面地解释了佛教的发展，及其所取得的成功。宗教运动是以各种不同憧憬的表现形式而出现的，而这类憧憬又不仅仅属于宗教范畴，而且也全由佛教得到了满足。我们还应突出强调第3种思潮，即文人们的思潮，也可以说是统治阶层的思潮，因为一个不仅已经建立，而且其政权也得了巩固的国家，表现了一定程度的稳定性。这些需要与保持政治稳定性的普遍希望有关，而且也惟有文人们方可满足此种要求。他



们懂得那些已经经过考验的秘诀，而其威望又与人们普遍赋于他们的悠久历史有关。我们的当务之急，是研究一下合法政权在对佛教运动所持的支持和反对态度中，所依靠的原因是什么，因为他们的活动总是遏制佛教的发展，甚至从9世纪中叶开始，似乎最终危害了这一发展。另外，在这种活动有利于佛教发展的范围内，它也是把佛教导入了一个既定的方向。

我们于下文将简短地追求一下，对佛教的几次主要镇压活动。我们于上文已经有机会顺便提了一笔：446年长安僧侣丑闻事件之后的毁佛、574年和以后几年的抑佛。但这两次抑佛都只产生了有限的后果，因为它们只波及到中国北部。最后，最著名和最有效的法难，是发生在会昌年间(841—846)的那一次，而在时间上最晚的一次发生在955年。如果说其直接原因是多种多样的话，那么相反则应该承认，这几次法难都是作为经济和政治的整顿措施而爆发的。它们表现得如同是当权者们为了重新掌握已经失去控制的局面，所作的巨大努力。这几次法难，也确实是以迫害的形式出现的。追捕和尚们的强烈程度、在破坏寺院中所表现出来的亵渎宗教的势头，似乎证实了格罗特坚持的论点：① 这是通过宗教思想和为了教理方面的原因，文人们才从事抑佛的。然而，这种粗暴行为，也出自于政治风俗习惯和治国之道。对于叛逆者，不可能采取其他行动。我们通过分析而看到，那些纯属于宗教和教理方面的因素，远不与佛教相违背，相反却起了支持佛教的作用。

当然，在传统习惯中成长起来的人，不可能成为虔诚的佛教徒。唯理主义阻碍了他们采纳分布很广的信仰和迷信。相反，贵族和大家族的女子们、新人和平民百姓，在反对教法中也没有得到这样的保护。他们比较容易接受佛教。但在文人中，还有一种原则的严厉性、一种追求节制和节约的爱好，迫使他们拒绝了豪华的开支。

杨衒之在他对6世纪洛阳的描述中指出：② “御史尉李彪、兵部尚书崔林、幽州刺史常景、司农张伦等五宅。彪、景出自儒生，居室俭素。惟伦最为豪侈，斋宇光丽，服玩精奇。车马出入，逾于邦君。园林山池之美，诸王莫及。”他的田园

---

① 格罗特《中国的教宗和教难》。

② 《洛阳伽蓝记》107页。



以其艺术而出名，自然地势、山崖和流水，都是以这种艺术为楷模而模仿的。

因此，某些上层阶级的家庭内部所维持的传统习惯势力，必与宗教运动背道而驰，而这种宗教最为明显的倾向，就是追求豪华和开销。

傅奕在624年曾经指出过：[①]"僧尼衣布省斋，则贫人不饥，蚕无横死者。"佛教徒们企图把傅奕视为一位专事破坏他们事业的道教徒，他在有关破佛事的表章中，没有强调自己的宗教信仰：他采纳了所有标准文人的立场，忠于王朝，仅仅关注于收税与普遍的福利。在这种态度中，对经济的关注占据首位，它可以解释文人们的仇视，为什么会首先转向了信徒们的宗教修持，转向了佛教寺院的豪华和奢侈。但是，使文人们感到担心的，还有宗教运动的颠覆倾向。非常有意义的是，在9世纪中叶的会昌年间，一次大规模法难运动的先兆，是合法政权的支持者们，对宦官和亲佛教的高级官吏们作出的反应：大历十四年(779)十一月，在德宗皇帝登基不久，元载被赐死，而王缙也于同一年被发配流放。780年，"内外功德使"(这些职位自创立以来，便一直由宦官们所占据)的职位，根据一位文人刘从军的进谏，而被取缔。甚至在宫廷中，由皇宫和尚们所表演的节目、宦官们的飞扬跋扈、上层笃信宗教人物们毫无节制的挥霍浪费，所有这一切都激起了文人们对佛教的仇视。但是，我们从内幕中发现的，也是一种政治权势之争。

当然，在文人们经常提及，在佛教伦理原则之中，肯定有一部分出于策略：不要与过分带偏见的观念发生正面冲突。我们知道对宫廷中的一批和尚和对后宫中的女子的攻击，会导致什么样的结果，皇帝态度的变化，始终是人们提心吊胆的事。这其中也含有一种适应占统治地位的风俗习惯的愿望。但我们也承认，甚至在最勇敢的反对者们身上，也出现了新宗教的原则和教理的统一：他们在其中觉察到了灌输给自己的道德总则的反响。由此又导致了对佛教的一种儒教解释，它在经济、伦理和宗教诸领域中，是与官方传统朝着同一方向发展的。

佛教慈善只不过是君主们出于政治目的，而施行的"惠"的另一种形态。在一卷被认为是陈武帝(557—559)于某次大型佛教法会上诵读的经文中，载有一句可以说明中国和佛教观念综合性的一句话："故亡身济物，仁者之恒心。克己

---

① 《广弘明集》卷七，134页。



利人,君子之常德。况复菩萨大士,法本行处。"[①]

当武则天皇后决定令人建立高达300米高的大型佛像(建在洛阳城郊白马寺的遗址上)时,这项计划激起了文人界的强烈反响。张廷珪曾提醒人们注意:[②]"夫佛者,以觉知为义……思菩萨之行为,利益一切众生……臣以时政论之,则宜先边境,蓄府库,养生力。以释教言之,则宜救苦厄,灭诸相(nimitta),崇无为(asaṃskṛta)。"[③]

姚崇指出:[④]"且佛者觉也,在乎方寸,假有万像之广,不出五蕴之中。但平等慈悲,行善不行恶,则佛道备矣。何必溺于小说,惑于凡僧,乃将喻品,用为实录,抄经写像,破业倾家,乃至施身,亦无所吝,可谓大惑也。"

据这些文人们的所说来看,如果中国佛教的真实倾向,必会导致一些无益的和竭财的开支,它与慈善是背道而驰的,与众生的利益都有害。这是由于对其真实原则流传很广的一种误解,造成的结果。

辛替否指出:[⑤]"夫释教以清净为本,慈悲为主。故恒礼道以济物,不为利欲以损人。故恒忘己以全真,不为营身以害教。三时之月,掘山穿地,损命也。[⑥]殚府虚帑,损人也。广殿长廊,营身也。损命则不慈悲,损人则不济物,营身则不清净,岂大圣大神之心乎。臣以为非崇教也。自像王西下,佛教东传,青螺不入于周前,白马方行于汉后。风流雨散,千帝百王,饰弥盛而国弥空,信弥重而祸弥大。复车继轨,曾不改途。晋臣以奉佛取讥,梁王以舍身构隙。若以造寺必期为治乱,养人不足为经邦,则殷周已往皆暗乱,汉魏已降旨圣明。殷周已往为不长,

---

① 《广弘明集》卷二八,335页。

② 《唐会要》卷四九,2页。武后的这一计划还遭到了其他一些著名人士的抨击,如狄仁杰(同上引书,1页)和李峤(同上引书,1页)等人的批评。

③ 不应该执著于现象,也就是说不要坚持无益地炫耀豪华。这是对一种唯理主义教理作出的解释。

④ 《旧唐书》卷九六,《姚崇传》(末),714年的表章。

⑤ 《唐会要》卷八,11—12页,711年的表章。

⑥ 在宗教做法——建筑和佛教的无害原则之间,存在有矛盾,文人们经常重复这一内容。在宋明帝时代,虞愿有一天向已令人建造了一座豪华寺院的皇帝进谏,在破土掘地时会伤害蝼蚁,而在制造砖瓦时又会烧死昆虫。沉重的徭役使平民百姓受苦,使他们被迫出卖妻子和以亲生儿子作交易。他们哀鸿遍野,怨声载道。见《广弘明集》卷六,127页。

汉魏已降为不短。臣闻夏为天子，二十余代而殷受之；殷为天子，二十余代而周受之；周为天子，三十余代而汉受之。自汉以后，历代可知也。何者有道之长，无道之短，岂因其穷金玉，修塔庙，方见享祚乎？臣以为，减琢雕之费，以赈贫人，是有如来之德，息穿掘之苦，以全昆虫，是有如来之仁；罢营构之直，以给边陲，是有汤、武之功。"

在发生饥荒时代，和尚们有时也从事的无偿发放赈济品的做法，受到了统治阶层的欢迎。因为这种赈济，可以遏制历代王朝期间，农民大众的那种不稳定性，而这种不稳定性，正是在农民中酝酿的严重危险之一。

但是，仍是和尚们在农村的布教活动，最受欢迎；农民阶级传统的节日，成了一次纵情酗酒、大吃大喝和寻欢作乐的机会，因为它大大刺激了那些在仪礼之中成长起来的人。然而，佛教和尚(至少是那些对自己的宗教多少有些了解的人)都努力在这类过激的活动中，引入某些节制。他们主要关心的是引导农民放弃带血的祭祀，结束这些村庄节日中的饮酒作乐。佛教禁止宰杀牲畜的做法，与文人们的伦理传统，是相一致的。由于佛教教理的传播，皇权也谴责起农民们在社坛集会时祭祀动物的做法了，于是便禁止在一年的某几个月中屠宰：

> 自今已后，每月十斋日，不得辄有宰杀。又闻闾之间，例有私社，皆杀生命，以资宴集，仁者之心，有所不忍。永宜禁断。[1]

北魏太宗皇帝(409—423)的一道诏令，要求沙门和尚"敷导民俗"。[2] 公元453年，文成帝又以诏令，稳定了每年需要度僧的数目，并且还补充说："各当局分，皆以化恶就善，播扬道教也。"[3] 472年的另一道诏令，又向那些"巡民教化者"，发放文移印牒，也就是说向那些为百姓灌输佛教伦理基本原则的人，发放通行文书。

玄宗皇帝于731年宣布："朕念彼流俗深，迷至理尽。驱命以求缘，竭资财而作福，未来之胜，因莫效，见在之家业已空。事等系风，尤无所悔。愚人寡识，屡

① 《全唐文》卷三九。
② 《释老志》3页。参阅《广弘明集》卷二，102页。
③ 同上引书，5页。



陷刑科。近日僧徒，此风尤甚。因缘讲说，① 炫惑州闾。谿壑无厌，财是敛律。粱自坏其教，安施无益于人，有蠹于俗。或出入州县，假托威权；或巡历乡村，恣行教化。因其聚会，便有宿宵。左道不尝，异端斯起。自今已后，僧尼除讲律之外，一切禁断。"②

最终性的限制是很有意义的：统治阶层并不把佛教作为一种教理看待；禁戒（禁杀生、禁偷盗、禁通奸、禁撒谎、禁嫉妒）不能形成其伦理的基础。在这一伦理学的积极方面（慈善和慈悲），没有任何违背传统教训的地方。文人们所谴责的，是对报应理论的滥用。这就是个人的笃诚和牺牲财产。为赞助佛教，而在民间传播的，也是一种异端的做法和教理，因为它对于农村的伦理和安定是危险的。

宗教实用主义

因此，在文人中明显出现了完全将佛教用于私利的现象。慈善事业、伦理宣传、改良派为苦修而作出的努力，与文人们的传统观点是相吻合的。在佛教表现为正统和符合教规的情况下，它也会对合法政权的活动作出支持。但是，统治阶级寄托于僧侣以及由佛教信仰引起的神力方面的希望，也含有宗教领域中的支持。佛教在宫廷的宗教仪轨中，也占有自己的席位，③ 这就是它从未被完全和彻底禁废的原因。佛教信仰与起源于中国的礼仪，以平等的地位而为维护王朝服务。官方僧众奉命庆祝帝王的寿诞，负责其他有利于帝国的礼仪。文人们的目的并不在于禁废佛教，而在于减少寺院和僧侣的数目，使其数目严格控制在为确保举行官方宗教活动，而必不可缺的程度上。

在决定"并罢释道二教"之后，周武宗皇帝于建德三年（574）六月，又钦定所有名僧（他们肯定逃避了镇压措施）将被改造成官方文人，其数目共达 120 名。

---

① 本处是指由敦煌写本向我们所揭示的那种用通俗语言所写的佛教文学。这段文字肯定是史著中对俗文学的首次记载。

② 《册府元龟》卷一五九，17 页。

③ 在唐代，有时也同时使用道教徒和佛教徒。参阅戴何都《百官志和兵志》译注本 88 页注释："凡国祭日，两京定大观寺各二散斋，诸道士、女道士及道尼，皆集于斋所。"在各州也会出现同样的仪轨。参阅《大唐六典》卷四，14—17 页。



武帝的奢望，肯定在于把佛教和道教完全与国家的政治组织结合起来。有一位反抗当局企图使之官吏化的道安和尚，曾以绝食和饿死表示抗议。①

但是，这是逃避渎圣的惟一机会。

彭偃于"大历(766—779)末，为都官员外郎。时剑南② 东川观察使李叔明上言，以佛、道二教无益于时，请粗加澄汰。其东川③ 寺观，请定为二等：上寺留僧二十一人；上观留道士十四人，降杀以七，皆精选有道行者，余悉令返初。兰若、道场，无名者皆废。德宗曰：'叔明此奏，可为天下通制，不唯剑南一道。'下尚书集议"。④

在845年大规模法难的时候，皇帝又决定在长安保留4座佛寺，每寺10僧；在洛阳也保留两寺。在由节度使(或观察使)治理的30个行政区域以及同(今陕西省同州府)、华(今陕西省华州)和汝(今河南省汝州)州，各保持1座寺院。最后，在由刺史管辖的各州中，只能保留4座寺院。⑤

统治阶层对于采取彻底措施，始终持犹豫态度，因为这些措施酷似渎圣。下引文献，虽然摘自出于佛教的史料，但对于了解皇帝及其主要谋臣们的思想状态，则是颇有意义的。

太和九年(835年，或为"大和"——译者)四月，翰林院学士李训呈奏一本，请罢长生殿内道场，对非法僧尼进行一次沙汰，坚决澄僧。许多恶兆阻住了这项措施的实行。七月间，同一位李训又请对所有出家人审试经文。但他又受控企图杀害宦官，所以被斩首。因此，皇帝便诏令，免除和尚们的所有审试。然而，同一位文宗皇帝，又于次年，向他的一名大臣宣布："天下有无补教化，而蠹食于国者。卿等可悉言之。有对者曰：'祖宗以来，广行佛教，缁徒益多，兹为蠹物耳。'"皇帝降旨禁止任何公开的传经活动。于是，有时也会出现奇迹，如厨师们在御案上煮鸡蛋的时候，听到锅中微弱的叫声。细心倾听之后，他发现是鸡蛋在祈祷观音菩萨(Bodhisattva Avalokiteśvara)。皇帝在令人调查了这一现象之后，使决定废

① 《佛祖统纪》卷三七，358页。
② 剑南道的治所在今四川成都。
③ 参阅《唐会要》卷一一七，11页，其中引用了李叔明的表章，并将其时间定为778年。
④ 《旧唐书》卷一二七，《彭偃传》。
⑤ 杜牧《樊川文集》卷一〇，8—9页。

除食用鸡蛋的习惯。[1]

同样的原因，还可以为一种官方佛教崇拜仪轨辩护，它们阻止了对这种宗教崇拜仪轨的破坏。我们在历史上，甚至还可以区别出一种明显把皇帝神化成佛陀和菩萨形象的倾向。圆寂于419年的法果和尚，是北魏太祖时代的第一位道人统。他曾非常乐意讲这样的话："太祖明叡好道，即是当今如来(Tathāgata)，沙门宜应尽礼。"因而，他常常作揖致拜，对一切喜欢听他说教的人，都称谓："能鸿道者，人主也，我非拜天子，乃是礼佛尔。"[2] 这种做法的目的，在于根据菩萨的形象而铸造皇帝像，这就在同一问题上形成了另一个标志。正如和尚们对武后所提出的考证一样，和尚们把武后看作是弥勒菩萨(Bodhisattva Maitreya)的化身。[3]

统治阶层似乎是马后炮般地，对宗教运动作出了反应，他们在已存道场中进行了一番精心选择。同样对和尚们也作了一番沙汰，以其效率著称的宗教力量已被政权吞并。道场与和尚们对世俗界施以诱惑。对于统治阶层来说，这同时是指提升威望(这种威望在权力方面超过所有其他人)、赢得这些宗教和伦理力量，并且通过正式提拔和赏赐而与之联系起来的做法。这些力量(我们也可以说是这种"意"，即梵文 mana)可以被运用于私人目的。

因此，我们在文人的表章和皇帝诏令中，可以发现一种普遍性的态度，它根本不仇视佛教，完全如同一种信仰和教理一般。我们从中可以窥见的思想，是新宗教可以与传统伦理和中国礼仪用于同一目的，它可以成为皇家政治的有益盟友。文人们的反对，比最早预料的那样更具有细微差别，尤其是在他们之间没有任何宗教虔诚的踪迹。但是，当佛教运动作为对付一种生活方式、传统伦理的自发反应而出现时，它遭到了激烈的反击。

那种加强文人对宗教运动仇恨的因素，也就是各对立集团在宫廷中所从事

---

① 《佛祖统纪》卷四二，383页。

② 《释老志》3页。真正的佛陀就是皇帝。因此，完全没有必要去拜谒其偶象了。这种观点受到了魏元嵩的支持，他是周武帝574年法难的策划者之一。见《广弘明集》卷七，132页。

③ 参阅戴密微《〈弥兰陀王问经〉的汉译本》附录，《大云经》(Mahāmegha - sūtra)218页以下。有关制造佛陀像的问题，见上文。

的争权夺势的斗争。我们针对这一问题还将指出，皇帝们本人的态度常常具有优柔寡断的表示；他们本身中就汇集了与贵族和文人们很不一致的向往。他们对于自己的亲信们，尤其是对于嫔妃群的压力，始终都非常敏感。由于治国的需要，他们有时又必须把按照传统培养，以向国家提供各级官吏的那个阶级的观点，作为自己的观点。他们应该避免使同母异父支系拥有更大的影响，因为后者的意向经常威胁帝国的稳定。因此，佛教影响在中国的徘徊不定，既不是皇帝们至高无上和独立政策的结合，也不是合法的高级官吏们和皇亲国戚们的政治势力之间，互相一致的变化的证据。政治上的对立是这类社会对立的反映，而这类社会对立又表现在举止行为中，它们与佛教运动历史之间的密切关系，也是不容置疑的。

中国佛教运动的内部矛盾

尽管采取了镇压措施、大规模地还俗和拆毁道场，中国的佛教运动仍然生气勃勃地发展了3个多世纪。抑佛当然始终都会产生使宗教更加活跃的结果，佛教僧侣们从来也不会错过机会，而把对寺院豪华和僧侣界堕落的攻击，看作是受宗教虔诚所砥砺的行动。无论如何，僧侣和道场的数目从未有过变化，每当皇帝及其文人亲信们，决定采取改革措施之后，佛教很快就会得到复兴，这就是宗教运动独立和自发特点的明证。

但是，晚期的数次毁佛或法难之一，似乎对佛教造成了致命的挫折，招致了重大损失，这就是发生在842—845年间的那一次法难运动。这次法难波及全国，几乎成了废除佛教的事件，比前几次取得的成果要有效得多。但是，它事实上似乎仅仅是促进了佛教的衰退，数世纪以来，这种衰退的标志就相当明显。自德宗(780—804)① 执政以来，皇权作出的反应就日益明朗化了。我们甚至可以认为，845年的镇压已经超越了这个时代。自从玄宗皇帝执政以来，再也不像过去那样对佛教充满虔诚了，我们再也不会发现那种全面的献身于佛教的事业、极

① 在德宗执政之前的一个时代，即在代宗皇帝执政的大历(766—779)年间，宫中僧侣集团的势力非常强大。



其丰盛的供物和从事建筑的热忱了。而这一切正是北魏末年、6世纪上半叶、武后入主朝政年间、7世纪末和8世纪初年的特点。教理和艺术活动陷入了衰竭之中。总而言之,无偿布施(以及由无偿布施引起的宗教和艺术的牵连)已经很少,当然也无法考虑了。有一种现象是非常重要的,这就是在上层阶级中、在那些曾以宗教运动的促进者(皇亲国戚、宦官、嫔妃宫娥)而出现的各界人士中,不信宗教思想的发展,与一种希望发财致富的思想有关。从8世纪初叶开始,公主们便以高价出售恩度。出售度牒的制度是在困难时期,即处于安禄山叛乱高潮中的756年设立的,可是却一直延续到以后很长的时期,这种做法只有利于诸道高官。从此之后,对于富裕农民来说,遁入佛门仅仅成了逃避输课义务的一种手段。朝中把管理佛教的事务,交由宦官们执掌。这就成了他们发财致富的天赐良机。

与不信教思想发展有关的经济因素的这种优势,随着时代的发展而得到了加强,尤其是在845年法难之后,出现的重建寺院、佛堂和重新开始度僧活动时,更为如此。皇帝们趋向于把私人佛堂的特权,扩大运用到所有上层社会成员们的身上。私人佛堂的设立,是大户人家对寺院常住越来越广泛的控制之起源。它还向富裕世俗人提供一种干涉僧伽事务的借口。某些诏令也强调了一种在宋代肯定是相当流行的做法,其目的在于宣布某些官办寺院成了私家佛堂。

大观"三年(1109),敕勋臣戚里,应功德坟寺,自造屋,置田。止赐名额,蠲免科敷。从本家请僧住持,不许指占有额寺院,充坟寺功德,许御史台内,侍省弹劾施行"。①

1137年的一道诏令指出:惟有"无额小院",方可改造成"坟寺功德"。②

《佛祖统纪》所载智磐的一条注释中,暗示的肯定就是对"坟寺"和"菩提寺"的滥加引伸:

> 今时(8世纪中叶),势家多以恩例,冒占寺院。子弟干仆,并缘为奸取。寺山造冢,是陷父母于不义之地③,而钱谷竹朱,四时诛求,视以为常。不思

① 《佛祖统纪》卷四六,419页,大观三年。

② 同上引书,卷四七,425页,绍兴七年。

③ 这些建筑的目的,是为了确保已故亲属们之福。但这种渎圣的结果,可能会触及到他们本人。

他日，地狱酬偿之苦。为儒为官，不幸而负此见识。以是教其子，以是责其仆，小得而大失，可不自警哉？李意及为寺家奴，特其报之轻者。今故表出之，以为好作，重过者之戒。①

但却是和尚们本人夺取了供产，虽然在宗教方面的禁令，使它们具有了一切亵渎性。圆寂于元和年间(806—820)的神清和尚，在其《北山录》② 中指出，他那个时代的和尚们只会想到利，他们始终都在窥伺，以估计常住的数量。如果这些和尚们富裕的话，那么他们于是就会以寻求腐化的办法，来管理这一切。仓库变空，田地荒芜。一旦有了地位之后，他们也是以腐化的方式来维持自己的政权。结果他们被自己的僧伽控告于世俗政权，那些受他们贿赂而共谋的官员，便会反控控告者。他们生活在豪华之中，拥有漂亮的鞍辔、富丽堂皇的马车和侍从。③

在佛教发展史中，无疑一直存在有一些贪婪的和尚，他们只热衷于从事贸易。自从佛教传入中国以来，商业活动就是他们的爱好。但是，僧伽共同财产的神圣性，似乎使它们普遍地得到了保护，以防止任何个人的侵夺。《北山录》中记载的事实，是一种新的和一直处于发展中的思想状态的证明。

对于戒律制度的衰落、僧侣界的腐化和佛教事业的破产之原则，我们无疑应该到佛教本身的内部矛盾中、最肯赞助佛教的社会各界中去寻找。商业活动和宗教活动在中国佛教中，是并列存在的，借贷和出租的用途与供物完全相同。这

---

① 《佛祖统纪》卷三九，369页中的疏注。有关私人佛堂的历史，见三岛一于《东洋史论丛》"一村教授的纪念专集"中发表的文章，1933年版。

众所周知，由于广利禅寺的碑文，我们才得知宋代的大户人家，得到了阿育王寺的土地。这在当时是普遍的现象。

② 《北山录》，《大正新修大藏经》第2113号，卷八，623—624页。

③ 还可以参阅晚期的情况，见《元典章》中《释道》一书，皇庆二年(1313)"近年已来，清规废弛，香灯灭绝……各处住持，耆旧、僧人，将常住金谷，掩为己有。盖退居私立宅，开张解库，饮酒茹荤，畜养妻妾，与俗无异。败坏教门"。近代的一些民间说法，也证明了人们对出家人所表示出的令人可笑的鄙视。

"无法子，就作和尚"。

"瞎子见钱，眼也开；和尚见钱，经也读"。

"十个姑子，九个娼，下余一个是疯狂"。

由普罗佩(C. H. Plopper)在《从民间谚语看中国佛教》一书中引用，1926年版。



一整套纷乱的事务的功能，仅仅是由宗教虔诚推动的。同样，佛教运动的世俗推动者、仇视儒教传统的大户人家、公主和宦官们，他们形成了一个注重于获得财富和商业势力的社会集团。从这些社会阶层理解到私人、政治和经济目的那一天起，他们皈依佛门就可以使自己得到满足；当他们对佛教的漠不关心态度变得明显时，佛教也开始在中国走下坡路了。我们知道，佛教很快地就沦落到何种衰败的程度了。

使宗教运动的势力达到登峰造极程度的因素，这就是它扩展到了整个中国社会的做法，及其支持者和宗教集团的繁杂性：名僧们的弟子、附属于寺院和已纳入僧伽中的农民、由大人物保护下的僧伽。这是由共同的斋供，汇聚了和尚、有权势的门户和平民百姓的宗教社邑，才导致了各对立阶级之间的统一。我们已经看到，经济因素在这一整套复杂的关系中，也起了一定的作用。但在近代社会中，我们还没有发现过这种独立的功能和这种独有的特征。然而，这类传统结构的深刻变化，发生在唐代8世纪期间。据我们所知，它确实是标志着中国佛教史中的一大转折。[①]我们于当时发现了佃农和农业工人阶级的形成。这一历史现象可以被同时看作，是一种社会关系和新观念的标志与原因。这是一种从此之后就是雇主和雇员之间的关系，在有关财税的这一特殊领域中，便向着完全是货币经济的方向发展。我们完全可以正当地把社会各阶级越来越明显的孤立现象，与追求个人利益的行为，互相联系起来。佛教在扩大其信徒的时候，也适应了古老的结构。佛教的衰败，也会对从其普遍性中获取力量的宗教现象，产生腐化堕落的效果。

---

① 由《像法决疑经》第1336页所提供的资料，揭示了在唐代富裕信徒中一种新的思想状态的出现："檀越设会请僧，遣人防门守户，遮障比丘不听入会。"



中国历史年表

东晋 316—419年

南 北 朝

南朝		北朝	
宋	420—476年	北魏	386—534年
齐	477—501年	东魏	534—550年
梁	502—556年	西魏	534—556年
陈	557—589年	北齐	550—577年
		北周	557—581年

隋朝 581—617年

唐朝 618—907年

五代

后梁	907—923年
后唐	923—936年
后晋	936—946年
后汉	947—950年
后周	951—959年

北宋 960—1126年

南宋 1127—1279年

辽 907—1125年

金 1115—1234年

附　录

一、敦煌卖契与专卖制度

概　论

笔者将于下文发表一些汉文法律文书，由于这些文书的时代、发掘地点和内容的原因。它们形成了一个相当统一的整体。其中有3卷文书未曾刊布过。[①]其余均为仁井田陞先生在其各种著作中曾研究过的文契抄件。除了由于与其他契约相类似，而列在本书中的两卷之外，其余所有文契均出自今甘肃省敦煌附近的千佛洞。[②] 虽然我在寻找时也没有发现其他文书，但此类文契有可能还会明显地增加。此类文契原原本本地形成了一整套相当完整的资料，至少对于初步研究中国西部这一地区9—10世纪的专卖制度，是绰绰有余的了。[③]

除了知道它们存在的汉学家自己之外，这批文献还不为西方所知，惟有日本学者们写出了大量有关这批文献的重要论著，尤其是仁井田陞先生，他在1937年出版的一部著作中，汇编和研究了唐宋两代的汉文契约：[④] 文契的目录和提要、有关契约法的汉文法律著作中的段落。尤其是对文书的刊布和复制都非常

---

① 我感谢友人吴德明(Yves Hervouet)在该契约表中，增加了大英博物馆斯坦因特藏中的一卷敦煌写本S.1350号，他为我弄到了该写本的照片。这卷文书已由翟理斯(Giles)于《东方和非洲研究学院通报》第9卷(1939年)第1025页和《敦煌的6个世纪》中引用。由于其中特殊的付款方式，所以它是我们所掌握的比较独特的文书之一。

② 那里是位于酒泉以西的亚域诸交通大道的出发点。敦煌写本(先由斯坦因，后由伯希和探险团携走)现已分散，分别藏于大英博物馆、巴黎国立图书馆和北京图书馆。此外还有一些由日本收藏家们获得。

③ 这些写本中的时间分别为公元803、851、852、896或956、957、975和991年。

④ 《唐宋法律文书之研究》，1937年东京东洋文库版。



仔细,非常适用,以致于使我无论如何也表达不尽对仁井先生的感激心情。但我确定的研究项目,则具有不同的特点,即仅限于研究一类契约,我希望进行分析的也是这种制度的功能本身。另外,我也必须这样作,因为本处的译文比在其他领域中更要依赖于注释。

也可能有人会说(因为法学形成了一独立学科),这样一种研究,只会引起专家们的注意。我则想说明,它对于研究心理学结构具有普遍的意义,而这种结构,又在一个我们一致承认其新颖特征的社会中,成了专卖的基础,建立了专卖的义务。完全现成的思想,不能经受住这种考验,仅仅能使人能得出结论认为,同样的名词术语并不包含同样的事实。我们对"专卖"的一般理解,与这些文书时代中国人的专卖观念,丝毫不同,不过经验也不会是没有用处的。

但是,由敦煌专卖文契提供的资料,是否具有普遍意义呢?是否可以推而广之地运用到唐宋时代的整个中国呢?这一问题值得提出,因为我们在这里涉及的是一种习惯法,人们肯定只遵循当地的某些特点,并未曾形成法典。

我们知道,中国的成文法,从其内容和影响来看,是一种刑法,以致于使我们没有其他办法来试探这一时代的专卖,以及其他中国契约的功能及其主要特征,而惟有通过其附近地区的文献。然而,敦煌文契和在最早由汉族居民定居的地区(黄河和长江流域),发掘到的某些简牍契约,具有明显的相似性,例如我们在敦煌发现的,9—10世纪契约中的主要条款,就已经出现在其时间为公元507年的一份简犊专卖文契中了,该文契也作为附录而移录在本文中。这种普遍的相似性,一方面会促使大家承认中国的专卖一直忠于传统的模式;另一方面也承认我们面对的是所有汉族居住地的共有制度,尽管也有一些地区性差异。契约法的这种相对的统一性,与一个文明集团的特征,是相符合的,其原因肯定是,由于在中国历史上经常出现居民的混杂。但还有更多的原因,通过对敦煌专卖文契的研究,我们就会看到某些惟有在中国社会中才非常普遍流行的、与众不同的态度和观念。对这些文契研究的主要意义,也可能正在于此。法律现象能说明某种思想状态。本处涉及到的内容相对一般,只说明了一种习惯作法。本文不涉及本来就已经很复杂的法律技术问题,因为司法毕竟不会故意不注重编修契约法法典的工作。这些困难属于另一个范畴,迫使我们进行一番深思熟虑,这也可



能是有利的。①

我已经强调指出，由两部法律著作提供的资料，其一成书于敦煌文书之前的2—3个世纪，其二基本与敦煌文书同时代，这就是《唐律疏议》(唐代的法典及其诠释)② 和《宋刑统》(宋代的刑法条例)。③

另外，本处指出的一系列在中国内地发掘到的简牍文契，也是很有意义的。这些文书都刻写在铅、砖或玉上，它们都是买地文书，其中大部分都是为了获得一小块墓地。最古老者可以追溯到公元1世纪，最晚期的则晚于敦煌文书。许多件文契都被认为，是与拥有土地和确保占有土地的神仙订立的。这些文契中有些(诸如《陶斋藏石记》这样的碑铭集已提供了某些例证)已由罗振玉以《地券征存》的书名汇编发表。④ 近来，仁井田陞先生又引用了一大批，并针对这些文契而于1938年在东京的《东方学报》中发表了一篇长文。⑤

根据敦煌写本研究中国的专卖

与专卖有关的刑法条款

中国契约法的主要特征之一，正是它的独立性。官府不协助确立义务，也没有强制执行的权力。⑥ 执行文契的本身(只要它符合公法的一般规则和按文契

---

① 本文的汉字是由属于汉学研究所的陈祚龙先生写的，笔者于此深表感谢。

② 该著作成书于公元653年，于玄宗执政期间的730年修订。疏注文是在长孙无忌(殁于659年)主持下的一个立法学家小组所作。本文中引证的《唐律疏议》的资料，是根据1891年版本引用的。

③ 《宋刑统》是963年，即宋王朝建立3年之后，委托窦仪所修(参阅伯希和《中国书志札记》Ⅱ，载《法兰西远东学院学报》第9卷，第1期，34页)。它在年代上是作为以《唐律疏议》基础的一系列同类作品(特别是954—959年显德时代的《显德刑统》或《大周刑统》中的最后一部。窦仪的著作于966、1071和1094年重新作了修订。当伯希和撰写其有关中国法律史料的时候，《宋刑统》尚被认为是一部佚书，他仅掌握宋代所辑的两卷本韵文。现有的版本是根据本世纪初于天一阁发现的《宋刑统》的手稿而刊印的。刊印的时间为1918年，由王式通作序。《宋刑统》的许多条款仅仅是全文转引《唐律疏议》，但由于其中的立法条文，以及于其中加入的经常是发挥很广的疏议，此书仍是珍贵的。

④ 《地券征存》共包括17件文书，其时间从后汉一直到达明代。

⑤ 仁井田陞《汉魏六朝的土地买卖文书》，载东京《东方学报》8卷，33—101页。

⑥ 相反，官府确实控制交易，特别是市场交易和有关租产的交易。支配官府这方面活动的是从经济上的考虑。



的字面意义行事)是严格的私人性事务。《宋刑统》指出:

> 又条诸公私① 以财务出举者,任依私契,官不为理……若违法积利,契外掣夺,及非出息之债者,官为理。②

有关各种形式的契约之法律的存在,以及官府在许多情况下进行的干预,可能会给人造成以下印象:通过分析,我们发现这条立法和这样实施法律,并不直接涉及到契约法的功能。仅仅是当涉及到公众问题时,当各方均超越他们的权力时,在一般的证据形式——文字契约缺乏时,法律功能才会出现。这并不是说国家当局的活动,从来不会影响各方的义务,赦免可以使债务人摆脱其债务,或暂时中止执行债务。但这仅仅是一种被动的行为,我们将指出,这种做法不会对专卖产生影响。③

立法者仅关注两个方面:一方面是法律在于确保市场治安和公共秩序;另一方面,它与这种对市场的控制无关,仅在于保护家庭团结和财产。所以,立法与契约法的各个方面(同意、各方的能力、出卖的物品)都有关,我将于此逐步作些研究。但它仅附带性地涉及到了这一切,因为其目的本身与契约法无关.它不寻求组织成一个系统的整体。

《唐律》中有一条关于不是在双方一致同意下而出卖的条款:

> 诸卖买不和,而较固取者,及更出开闭,其限一价。若参市而规,自入者,杖八十;已得赃重者,计利,准盗论(《唐律疏议》)。④

据疏议者认为,此条款中所指的违法行为是:

---

① 在职的官吏和普通的百姓。

② 《宋刑统》卷二六,9页。

③ 在遇到追夺所有权时,提供对等物的义务,可以由特赦而取消。但某些文契规定说,特赦不能对这一保证义务产生影响。

④ 这就是说,超过了以非暴力行窃而被惩罚80杖的价值,受刑的比率也以对待盗窃的同样方式增加。对于以非暴力形式行窃的惩处,升为每盗窃3匹布的价值就罚80杖。只要是在出售中获得的不义之财,低于3匹布,惩罚率就不会增加,仍为80杖;如果超过了这一价值,那就要实施与在盗窃中同样的惩处,即每3匹多1尺布(相当于一般规格的一匹布的40分之一)的利润,要罚40杖;每3匹多1匹,就打100杖;每3匹多两匹,就要被流放1年等。



①强执其市，不许外人买；

②以贱为贵，以贵为贱；

③在傍高下其价，以相惑乱。①

因此，这里是指有关市场治安的条例。立法者主要是想关注价格公平。事实上，非自愿似乎也不会导致专卖的无效。违犯这一条例者，即被视作盗贼，无疑应向出售者提供相当于对他造成损失之价格一倍的赔偿，或者是向购买者索取高达一倍的退赔款。

一篇有关专卖制度的论文，至少也必须首先提供一些有关财产法的简单资料。它们当然是理论性的。法律认为9—10世纪敦煌的大户家庭，属正常情况，那时家庭的划分和家产的分配，已经达到近代中国的阶段了。

法律禁止后裔们于其最年迈的父老尚健在时，瓜分家产和住宅。② 这一禁令仅仅在规定的3年守丧期满之后，才可以解除。那时就可以在众兄弟之间分家，而各份家产都必须平等③。对那些在父母尚健在时便另居或强行分家者，要处以第15级惩罚（流放3年）。④

与专卖更为直接有关的，是各方的能力：

> 诸同居卑幼私辄用财者，⑤ 十匹笞十，十匹加一等，罪止杖一百（《唐律

---

① 《唐律疏议》卷二六，17页；《宋刑统》卷二六，25—26页；《唐六典》卷二〇，6页。

② 法律中的这一条款仅仅注意"子孙"，没有提到"弟"。事实上，祖产应该和只能在最老一代的等级上分配。相反，在不分产的情况下，幼弟仍置于长兄的权力之下，无权自作主张地确立义务。

③ 当在兄弟之间分产不均时，惩罚要比对待"赃"低3级。当诸兄弟之一，不合法地夺占相当于10尺布价格的财产时，要责打80杖（而不是1年的流放）。

④ 《唐律疏议》卷一二，5页；《宋刑统》卷一二，7页。这条法律似乎有两种目的：一方面是试图阻止承认家长的权力，另一方面也是试图设法避免由于家庭的数目增多，而使官府的权力复杂化。

事实上，如果家长不允许把他们的后裔单独作为独立家庭的代表登录于户籍。那么他们相反却有从事分配祖产的自由。事实上，分家的现象常常是在父母亡故后发生的，在某些地区可能非常多见（尤其是在四川）。742年的一道敕令，指出了这个时代经常出现人口口多的大家庭的分裂。官府试图以免去一部分成年人的税的手段，而阻止这种分化。742年规定，成年人中有五分之一被免除徭役；763年，成年人中三分之一被免除税务。见《旧唐书》卷四八，4页（《四部备要》本）。

⑤ 因此就是那些属于同一家庭和可以被认为是法人者。



疏议》)。①

诸家长在,而子孙弟侄等,不得辄以奴婢、六畜、田宅及余财物,私自质举及卖田宅(《宋刑统》)。②

《宋刑统》的一段疏议还补充说:

应典卖物业,或指名质举,须是家主尊长,对钱主或钱主亲信人,当面看押契帖,或妇女难于面对者,须隔帘幕亲闻商量,方成交易。如家主尊长在外,不计远近,并须依此。若隔在化外及阻隔兵戈,即须州县相度事理,给与凭由,方须商量交易。如是卑幼骨肉,蒙昧尊长,专擅典卖,质举倚当;或伪署尊长姓名,其卑幼及牙保引致人等,③ 并当重断。钱业各还两主,其钱已经卑幼破用,无可征偿者,不在更于家主尊长处征理之。限应田宅物业,虽是骨肉不合有分,辄将典卖者,准盗论从律处分。④

当时的规则是在从事所有重要的交易之前,官府都要进行调查,然后才发给文牒:

其有质举卖者,皆得本司文牒,然从听之。若不相本问违,而辄与及,买者物即还主,钱没不追。⑤

从上述法律条款中便可以看到,这种控制主要适用于形成祖业中的主要财产部分:田地、房宅、奴婢和牲畜。

占有土地是农民家庭生活中必不可缺的,故受一种特殊制度的控制。我们在宋代初期,还可以区别出两类不动产:一方面是桑田和麻田、园圃和宅基地;另一方面是大面积耕作地、种植粮食的土地。第一类土地是可以世袭的。官府仅

---

① 《唐律疏议》卷一二,9页;《宋刑统》卷一二,12页。疏议中指出,法人可以依家长的权力,订立契约。

② 《宋刑统》卷一三,4页。有关参与的定义,参看下文的疏注文。

③ 我们既可以理解作"中人和保人",也可以理解作"中保人"。在宋代,这两种职务是由同一人承担的。

④ 《宋刑统》卷一三,4—5页。

⑤ 同上,4页。

仅行使监督，以使其面积不低于家庭需要，仅允许出售多余的面积。第二类土地，是按照耕种者的人数和年龄，而分配的，不能出售：

> 诸卖口分田者，一亩（5.4 公亩）笞十，二十亩加一等，罪止杖一百。地还本主，财没不追。即应合卖者，不用此律。[①]
>
> 即应合卖者，谓永业田家，贫卖供葬，及口分田卖，充宅及碾硙、邸店之类，狭乡乐迁就宽者，准令，并许卖之（《唐律疏议》）。[②]

这条农业法令在很早以前就变成纯理论性的了。我们通过史学家们的资料，更主要是通过在敦煌发现的文书而获悉，从 8 世纪末叶开始，口分田和永业田的区别，就已经没有现实意义了。[③] 然而，在 9 世纪的敦煌，土地买卖交易，还必须在税册上登记。本文发表的第 10 号文书，是 852 年的一份附有结清差额的交换。它甚至说明，双方都曾请求官府的批准。但我们将要指出，10 世纪的文契相反，既不强调登记，也不强调允许出售的决定。[④]

在出卖奴婢时，原则上也要获得官府的一种公券。这一套法律，都在于阻止以良民作交易。[⑤] 但本文中发表的出卖奴婢的 991 年的契约，似乎是在双方没

---

① 《唐律疏议》卷一二，9 页。

② 同上。同样还可以参阅《通典·食货》卷二，第 1 段，开元二十五年（737）的一道诏令，1902 年版本 6 页。

③ 在宋初，肯定不会分配田地，除非是在刚刚开发的地区。因此，我们感到惊奇的是，《宋刑统》逐字转抄了《唐律疏议》中的条款。当时维持了一种纯属理论性的立法，完全如同中国法律条款中的习惯一样。

④ 《通典》（同上）引用的 737 年的土地法指出："凡买卖，皆须经所部官司申牒，年终彼此除附。若无文牒，辄卖买财没不追，地还本主。"

⑤ 但存在使买卖自由人，变为合法交易的特殊情况。在遭受严重饥荒的地区，出卖亲人，是由某些诏令所特许的。同样，当卖主想得到为举行殡葬仪轨所需要的资金，而出卖一个孩子时，法律就比较容易接受了。但作为纯利润交易的倒卖，却受到了谴责。参阅王伊同《奴隶和其他可比社会集团》，见《哈佛亚洲研究学报》第 16 卷，第 3—4 期，314 页注释；510 年，阜城人费羊皮将其 7 岁亲女卖给张回作婢，以图获得为其母举行葬礼所必需的一笔款项。张回又把她转卖到另一个县，却又没有公告其原来的身份。于是便发生了一场诉讼。结果宣告费羊皮无罪，因为他有急需才被逼卖女。但张回知道女婢的来历，却又没有把转手倒卖一事，告知奴婢的父亲，所以被判有罪（《魏书》卷一一一，11—13 页）。



有申报官府时,就订立了。[①]

唐天复元年(901)的一道敕令中指出:"旧格买卖奴婢,皆须两市署出公券。仍经本县长吏,引检正身,谓之过贱。[②] 及问父母见在处分,明立文券,并关牒,太府夺。兵戈以来,条法废坏。"[③]

在唐代,这是一条特殊的法令,适用于在两京(长安和洛阳)市场上出售奴婢与牲畜。文契可能是在那里,由市署官吏们订立的:

> 诸买奴婢、马、牛、驼、骡、驴[④],已过价,不立市券。过三日笞三十,卖者减一等(《唐律疏议》)。[⑤]

其疏议含蓄地承认,在帝国其他部分流行做法的独立特点和有效性。同时也在"公券"或"市券"与私券之间作了区别。《唐律》确定在公券订立之后的第3日,为允许废弃患病的奴婢或牲畜交易的期限,《疏议》针对这一问题而指出:

令无私契之文,不准私券之限[⑥]。

所以,已有成文法典的惟一领域,是两京市署法。但这种立法,无疑仅限于批准习惯规则,其主要目的在于确保对交易的控制和维护公共秩序,而不在于保护各方的权力。但当时正向民法过渡,这种立法的主要新颖特点,则是非常关注

---

① 这里指的是"两京(洛阳和长安)诸市署"。有关这场官司,参阅戴何都《百官志和兵志》译注本437页;有关太府寺(市署无疑是下属它),参阅同书434页。

② 其字面意义为"使人处于仅婢地位"("贱"与"良"相对,后者指自由人)。事实上,只有被出卖才能真正成为奴婢,并没有生来就完全是奴婢的人。

③ 《唐大诏令集》卷五,原文由仁井田陞于《唐宋法律文书的研究》176页引证。

④ 我们将要指出,屠宰场中的牲畜(猪、羊)被排除在这张名表之外。它们与耕田、拉套或驮货的牲畜及奴婢,不属于同一类财产。

⑤ 《唐律疏议》卷二六,6页;《宋刑统》卷二六,26页,参阅《唐六典》卷二〇,6页(1895年广雅书局本)。《宋刑统》中转载的《唐律疏议》的条款补充说:"即买卖已讫,而市司不时过券者,一日笞三十,一日加一等,罪止杖一百。"

⑥ 《唐律疏议》卷二六,18页。参阅《唐六典》,同上。这后一句话令人联想到,双方利用两京市署中出售的机会,而订立私契,其中的术语可能与法律条文相矛盾。这一点是不可能的。我们也不明白一件具有双重用途的私契,有何意义,它是由市署负责订立的。因此,疏议者是想重新提一下,在两京之外,还存在有另一种制度,允许反悔的期限,是由各方以共同商定的形式确定的。



保证在交易中不产生舞弊，不仅仅是在出卖奴婢的交易中，而且在出售牲畜时也应如此。①

法典仅仅规定，对信义不佳之卖主的惩罚。从法律观点来看，一块偷来的土地，或一个所谓奴婢的买主，无权要求任何赔偿，当时似乎不允许在法律方面追究卖主。在立法者心目中，追夺所有权的问题，完全属于私事，买主本人应预防这种危险。②

物品与价款的交换

从中国历史时代的初期开始，用以指"买"的名词，就属于由"贝"币组成的一批方块字的范畴。它与赏赐、常例的贡赋和商业活动有关。③ 因此。在"买"字最古老的字形之一中，买的观念似乎一方面与钱币有关，另一方面又与交付货款有关。所以，在中国，专卖可以被看作是一种特殊的制度，与以货易货根本不同。但有时有人竟把这二者等同起来；同样也曾有人试在以物易物和出卖之间，找到前后的演变关系，但又没有任何证据。即使有时缺乏货币，用实物来付物价，卖物也与以物易物不同；用以指交换的术语（"博"和"换"），④ 与用来指卖和买的名词不同，并非毫无道理。因此，我们应该承认，用货币支付物价，是中国专卖制

---

① 在敦煌出售牲畜的文契中，事实上未写明考虑防止残病的保证。

② 法典在有关于两京市署出售奴婢和牲畜的条款中，没有考虑防止追夺所有权的保证。

③ 在未经官府允许而订立卖契的情况下，我们发现惟有买主受惩罚。参阅《通典》（同上）："若无文牒，辄卖买财没不追，地还本主。"然而，当东西被盗时，法律中也没有注意到有信任的买主的权力。它仅限于惩罚卖主，和赔偿物品的真正主人。

"诸妄认公私田，若盗贸卖者，一亩以下笞五十，五亩加一等；过杖一百，十亩加一等"。据疏议认为，价款归还了真正的主人，同时也要把土地归还给他（《唐律疏议》卷一三，2页；参阅《宋刑统》卷一三，3页）。

"卖"与其反义词"买"之间的现有区别，仅是声调的不同。这些词最常用，本处所研究的文献中也正是出现了这些词。但我们在古代还可以发现其他词："鬻"（表示"卖"）和"沽"，我们将同时指出其双重意义（"买"或"卖"）和专门意义，"沽"主要是用来买卖酒（"沽"的另一种写法为"酤"）。我们还可以发现"售"和"賣"（價）、"籴"和"粜"，后两个字仅限于指买卖粮食。

④ 在敦煌，"博"字指不动产的交换，"换"字指交换消费性财产。还可以参阅"买卖"与"贸易"之间的区别。

度中的固有特点。用实物来代替物价,仅仅是原始买卖中的一种灵活做法。[①]在这一问题上,所提出的是一个带普遍性的问题,甚至超越了专卖本身的范畴——货币的特殊价值的范畴。在中国,付款可能是古代的一种建立和消除债务的特殊方式。[②]但是,我们恰恰将会看到,中国的专卖不会导致财产的转移,仅仅是在各方之间产生了义务,特别是对于要求出售和获得物价的一方更为如此,也就是不干涉买方使用所买物的义务。因此,物价不能看作是卖物简单的经济等价。

我们首先要探讨,在敦煌发掘到的卖契之性质。它们都是有关其价值较高财产的:土地、住宅、奴婢、耕畜。我们可以认为,在买卖双方所在的农村社会中,以及在他们所属的小官吏等级中,获得这些财产是相当重要的行为,从而说明了证人和保人的存在,以及立一篇文契的必要性。非常有意义的(或者是非常具有说服力的),却是没有关于可以替代财产的卖契。

每当涉及到的利润相当大时,这种活动无疑会在商业界产生许多文书。但这里涉及到了商业法领域,我们对这一领域几乎还一无所知。我们有一定把握可以承认的是,出售耕畜或驾车牲畜、奴婢、土地和房宅具有独特性。[③]

《隋书·食货志》中的一段文字,提供了东晋时代的一种很有价值的资料,对有文券和无文券的专卖作了对照:

---

① 参阅㫚鼎(最多不超过公元前8世纪)中有关出售奴婢的第2篇铭文,价款要用铜锭支付。马伯乐《古代中国法律程序中的誓辞》,载《汉语和佛教论文集》第3卷(1934—1935年版),273—276页。但对这方铭文的释读和翻译,仍有很大的冒险性。

② 我们可以指出铜锭在刑法中所起的重要作用。铜锭是古代的货币。其用途至少从理论上来说,一直沿用到唐代,以用来赎罪。在罗马,从一开始起,尽管存在着各种流传很广和合乎情理的解释,但金属货币在交易和赎罪中,还起义务性和货币之外的作用。

③ 我们于上文已经看到,唐朝非常注重对这类财产的立法。

第一个千年纪末的史籍《周礼》(卷四,16页)就已经认为,在由官府控制的市场上出售奴婢和牲畜,形成了一类特殊的专卖。出售奴婢、马匹和黄牛,被认为是"大市",其中要使用被称为"质"的长契;出售兵器、器皿和"四时时物"(一位疏注者用"四时时物"来解释"珍异",但丝毫无法令人接受这种奇怪的解释)被认为是"小市",其中要使用被称为"剂"的短契。我们不能借口《周礼》是一部伪托之书,便忽略其中的资料。正如我们已经看到的那样,它提供了一些不可能是凭空杜撰的细节。

晋自过江,凡货卖奴婢、马、牛、田、宅,有文券,率钱一万,输估[①] 四百入官,卖者三百,买者一百。无文券者,随物所堪,亦百分收四,名为散估。[②]

由于税收严格地控制在百分之四,所以我们看不到这种具体解释的必要性:"随物所堪",它似乎是多余的或自相矛盾的;除非是承认税收在第2种情况下是用实物征敛的,即不是根据价值而是根据实物征敛。因此,我们可以认为,无文券的货卖(本处即指这种情况)是有关生活用品,主要是消费性财产的。如果在第1类货卖中(出售奴婢、牲畜和房产),一般都要借助于文券,甚至还可能是官府要求这样作;[③] 那么在第2类货卖中,就可以摆脱这一切,一般都不用文券。

我们颇感兴趣的是,在本文献中发现了一张名表(奴婢、牲畜、田、宅),这些恰恰就是敦煌有文契的出售物。此外,我们还高兴地看到,其中肯定了有关这类财产出售的固有特点:人们主要是认为订立这类货卖的文字契约,是必不可缺的。我们从中洞察到,这种区别的原因:出售时一般立有文契的财物,恰恰是形成家产主要成分的东西;转让或获得这些东西,可以深刻改变家产的面貌。正如我们将要看到的那样,文契的作用是在两个主要方面提供保证:首先是为废除货卖作保,其次也是为了追夺所有权。然而,这类保证的需要,只有在出卖具有家产特点的财物中,才会真正感到需要。因为在此类货卖中,涉及到了下面这一重要内容:通过那些其存在本身在经济上和感情上都有联系的物品,而依恋某个家庭集团。我们不应忘记,卖主和买主在大多数情况下,都是农业经营者。

---

① 由白乐日(E. Balatzs)所作的校勘,见《〈隋书·食货志〉译注》,载《通报》第42卷,第3—4期,173页,事实上必须读作"估"而不是"佀"。

② 《隋书》卷二四,9页。白乐日先生把"散古"译作"加价",并于上引书注210中提供了其解释的原因。但因为这里指的是一种税,而税始终都是在价钱之外另加的;"散"则具有"成比例"之意。我不明白为什么不把"散估"简单地译作"累进税"呢?

后唐时代的一部文献《册府元龟》中,提到了成交税的问题(卷五〇四,天成四年,即929年7月的法令),由仁井田陞于《唐宋法律文书之研究》第94页引证。其中指出,在有关出售"庄"和"宅"的情况下,京师的人为了以官印证明其契约,而应在每贯(千文)铜钱中,向官吏交纳20文,即占售价的2%。但这种税似乎仅仅是在京师的地面上征敛过,那里对交易的控制,似乎始终比其他地方更为严格。

③ 参阅上文有关由两京市署为出售牲畜和奴婢而订立的官契。还可以参阅上一条注释中提到的929年的法令。



对于其他类财产——在商品范畴内(消费品和工匠的产品),我们可以承认,“占有即为主人”的货卖,可以简单成交,认为没有必要订立文契。但这并不是说这类出售,从来也不使用文契,由于其他原因也可能使用文契,如当涉及到产生有关付款或交货方式的义务时。这样就可以解释在敦煌专卖契约中,存在一卷关于购买手工业品的文书。① 一种特殊的付款方式——价格是由第三者(他无疑可以对订立的文契作出解释)提出来的。

赊卖在中国也出现过,而且自汉代起就已经在那里存在了。② 它甚至还被视作是一种特殊的货卖形式,因为要用一些特殊术语来称呼它(“贳”和“赊”,复合词汇“贳卖”和“赊卖”)。但它似乎是仅仅指一些生活用品。③

因此,我们可以窥见,与以简牍文契(出卖土地)和敦煌文书(出售土地和住宅)为代表的货卖方式相对立的,还有另一种专卖方式。后者的功能很简单,与交易的需要是相吻合的。④ 一般都用现款支付,交易不要求订立文契。但使用文契,可以使人延期付款,甚至还有可能延期交货。相反,出售具有家产特点的财物仍保持了某种严肃性。在这种情况下的货卖,仍忠于古代模式。即同时交换物品和价款,同时付款和交货。在本文所汇集的一组专卖文契中,我们经常会发现明确地指交换货物和售价的问题:“其牛及价,当日交相分讫”;(其宅及谷)“即日交毕”。我们当然也应以同样的方式,来解释汉代简牍文契中出现的术语。⑤ 很明显,这种如同真正契约一样的专卖观念很古老,指出其持续性是很有意义的。我们于此将发现一种买主欠赊货价的契约,因而事实上是赊卖;但是,文契却声称货价当日交相分讫。⑥ 因此,本处所指的专卖种类,最为惹人注目的特点之一便是其形式主义。

这一特点首先出现在订立文契本身之中。这都是一些套话,书写契约者深

① 参阅有关出售车小头钏的第4号文契。

② 参阅劳榦《居延汉简考释》卷一,82页,有关赊卖3匹布和赊卖1件衣服的契约。

③ 请参阅《史记·高祖本纪》卷八,7页(百纳本);布匹,参阅上文和《南史》中的《邵陵携王纶传》,卷五三,7页,6世纪中叶赊买布匹的文契。

④ 这两种专卖似乎是以术语而区别。参阅我们在《唐律疏议》卷一三,2页疏议中,发现了“卖”与“贸易”之间的对立。其中的“卖”是指各种出售。

⑤ 分别作“即日毕”或“即日交毕”。在辞典中,“交”解释为“互相授受”。

⑥ 参阅第2号文书及其考释。



受其影响，或者是原文照抄。使用契约样本的做法，在元代曾出现过。① 另外，敦煌的抄写人明显不会背离他们熟悉的一、二种专卖文契的样本。

我们甚至还会从文字契约之外，窥见一部分切实可行的形式。重要的是双方要"对面"，他们的出场以及他们对面而坐的事实，为使契约具有充分的效力，则是必不可缺的。② 但在移交货物时，也可以伴有某些言行。宋代一项出卖奴婢的契约是这样写的："有女十二三，自写卷系奴臂云：永卖此女与本宅。"③值得注意的是，我们发现其中有一种从古老时代就出现过，无疑还可以追溯到史前时代的形象：奴婢或大罪犯的双手倒剪背后。当然还有其他可行的象征表示，如丈量土地。④ 在敦煌文书时代，虽然文字契约是确立义务的惟一方式，但这种文契的订立和签字画押，尚不足以创造这种作为货卖目的的新局面；我们于存在有证人这一事实中，发现了上述局面的两个例证，这些证人的作用，远不是偶尔证实出售，而是为了使它具有充分的真实性，⑤ 交易可能是以一次宴会而告结束的。⑥

交换产生的后果，是使物品的所有权转移到买主手中。事实上，在某些契约中，允许买方炫耀"主人"身份的术语前面，紧接着是有关交换的资料："自卖已后，任求朱家男女，世代为主。"⑦ 然而，买主对企图获得的东西之所有权，并不

---

① 仁井田陞于《唐宋法律文书之研究》中引用了许多例证。

② 习惯法中，对这种两相对面的重视，不仅仅出自文契中所使用的术语，而且也出自上文所引《宋刑统》文献。其中考虑到了这一习惯法，与世俗习惯之间的对立。当其中有一方为女性时，便安排一道布帘，以把他们隔开。

③ 见宋代(12世纪)李元纲的《厚德录》卷一，《说郛》本。仁井田陞于《唐宋法律之研究》179页中引用的一段文字如下："有女十二三，自写券系女臂云，永卖此女与本宅。"

④ 由《唐本法律文书之研究》111页引证的一卷向神购地的文契，在参加者中提到一名"量地神仙"。还可以参阅古代的情况，封地是于"分封"时创立的。见马伯乐《商周社会》，载《法兰西远东学院学报》第46卷，第2期，373—376页。

⑤ 1832年于江西出售不动产的一卷文契(由哲美森于《中国的家庭和商业法》中引用，1921年上海版，88页)，强调了卖主作为防止被剥夺所有权的保证，而向参加者敬酒和向神仙上供品的情节。

⑥ 在近代仍流行以席宴庆祝商定重要交易。

⑦ 但我还将要指出，这种与防止追夺所有权有关的条款(在契约中于陈述之后立即就考虑了这个问题)，仅出现在出售奴婢、田产和宅院的契约中。我们可以由此而得出结论认为，奴婢比不动产更应该为祖产，它们是由买主的家庭世袭占据，并要求得到明确肯定的财产。对它们的占有，也如同对耕畜的占据一样经常受到威胁。事实上，在出现这一措辞的时候，并非仅仅害怕第三者追夺所有权，但也害怕，尤其是害怕卖主的亲属追夺。



是一种绝对的权力，卖主也无须证实他对该物的权力。这种权力可以是不存在的。如果货卖中使用了某种公开宣传，如果它特别需要借助于证人(在某些简牍文契中是指神为证)，那么这种公开宣传也不在于为买主确立一种全面的权力，它仅仅是为了使双方接受相互的义务。在开始时肯定，是惟有主动提出交易的一方才具有义务(买主不能要求退还货款，卖主不能要求索回卖物)。因此，货价的交换似乎是确立义务的必要条件。得到货款的卖主，在思想上要坚持不能干涉买主占有该物。也可以用文契的方式，严格地迫使他这样作。没有获得任何东西的人，也没有任何恪守契约的义务；但获得东西的人就是受惠者，于是就要受文契的约束。所以，在货卖中交换物品和价款，就可以确立双方的义务。我们于此将提前强调指出，防止追夺所有权之保证，具有新颖特点之一：由于这种保证不是以自动的方式提供的，因而它不形成专卖必不可缺的组成部分，而是表现得更如同是处于真正的货卖之外的一项条款。无论如何，在遇到追夺所有权时，所采纳的解决办法，可以说明卖主义务的特点。如果买主被第三者追夺了所有权，卖主就要向买主提供同类物品，可以使他用作同样的用途。我们不认为买主可以通过退还价款和交付赔偿利息，就可以获得脱身。他承担的义务在遇到任何追夺所有权时，仍继续存在：买主获得某种物品的目的，是因为它可以为他服务；如果无法占有所卖物，那么卖主就应该保证他能占有一种对等物。因此，付价款并不像是为物品出资(价款是其经济价格的真正反映)，而是确立义务的一种必要手段。

有一件事实可能会证实付价款的这种特殊功能，即卖主和出租人在交货和订立契约之后，拥有要求补价的自由。这种补价也可能是由买主或承租人自动提议的。

在伯希和敦煌特藏中有一份出租契约，[1] 其中声称租价已全部付齐，“更无交加”。然而，契约中又补充说：“又麦一硕，粟二斗，恐人不信，押字为凭”。[2] 这段补充文字之后，紧接着便是保人之一的署字。

---

① P.3150号敦煌写本。

② 其价为22.2硕，加价为1.2硕。

另一件租契[1] 是以这样一种文契程式结尾的："伏恐后时交加，故立此契，用后为凭。"

因此，大家都在设法预防一种常见的作法，即在出卖或出租之后，要求补价。如果根据上引契约来看，那么这甚至有时就是订立一件文契的主要目的。晋律迫使各方，必须明确规定，价格是最终性的，还是允许卖主事后再索求补价。这种补价是以"安慰或屈尊性援助的名义"支付的。[2] 因此，这里涉及到的不是物价本身，因为双方已对其合理价格达成了一致意见。同意向卖主补交价款的买主，无疑将此看作是一种近乎彻底轻视他，并使他完完全全放弃占有该物的手段。

我们已经看到，作为物与价交换的货卖结果，是使所有权转移到买主手中。在出售土地的情况下，土地税转由买主负担；而在出租土地的情况下，土地税仍全部或部分地由出租人承担。买主或换主，必须尊重由卖主承认的地段。最后，土地上的果实及其他产品，也成了买主的财产。[3]

但是，我们发现，人们一般都把土地本身与可以引起增值的整治（树棵、围墙、道路、建筑）区别开了。在付价款时，这种区别有时可能会起作用。部分付款的目的，是为了交付不带附加物的土地价格，差额是补交建筑物的价格。在本文发表的第 10 号文书（有关带有补足金的一次变换）中，补足金的目的，是为了交纳由于一眼井、一条私宅甬道和一座花园的围墙而引起的土地增值。另外，第 9 号文书指购买一块分两次付款的土地，第 1 次付款代表着土地的价值，第 2 次则

---

① P.3964 号敦煌写本。

② G.布赖《中国法典手册》第 1 卷，227 页。

③ 可以参阅 171 年的木简文契（刊布于《地券征存》）："根生土著、毛物皆属孙成"；178 年的木简文契（由仁井田陞刊布于东京的《东方学报》第 8 卷，54—55 页）："四比之内，根生伏财，物一钱以上，皆属仲成。"

1188 年的一项文契（仁井田陞《唐宋法律文书之研究》106 页）是卖地契，其中具体解释说，竹子和树木种植园，不包括在售价之内："地内竹竿树木，不系卖数。"

在有关地下出土物的问题上，存在有一种特殊的制度，它应在地主与发现者之间平分（在公地之中，便把承租人视为地主；相反，在私地中，承租人对于出土物没有任何权力）。一项附属条款规定，如果出土物是古物（钟、鼎之类）或呈奇特形状，必须交给官府，而官府又负责为此付价。参阅《唐律疏议》卷二七，14 页。



代表房宅本身的价值。

从一般规则来看,土地的价值可能要超过由人工增加的附属物的价值,这一事实在专卖的功能中,占有重要地位:每当分成两期付款时,仅仅交付代表土地价值的部分的价款,就可以最终订立卖契。当物品的价格显得难以分割时,也会出现同样的情况。从交付部分款之时起,出售就算彻底成交了。部分付款始终都应高于全价的一半。

交付部分价款,立即就会使买主获得物品的占有权。这种作法,从本文发表的第5号敦煌文书中,得到了可靠的证实,奴婢的身价确定为5匹绢。买主在订立契约的当天,就交付3匹,并答应分期付清余额。然而,有关奴婢缺陷的条款,立即起作用了:在立契之后的10日内,允许休悔。因此,这并不是说,惟有交付全价,方可导致占有权的转移。

但是,这里必须指出的是未提到分别支付余额的问题。当伴有交换货物和价款(即使是以分期付款的形式支付也罢)时,货卖的固有特点之一,是包含双方的义务,双方都保证不要求解除契约。其结尾的程式用语"不许休悔",同样也出现在租赁契约中,但仅仅在这样的契约中,才会同时交货和付款。①因此,我们可以承认,交换使契约变为不可逆转了。

在交换之后不许休悔的义务,由一种共同商定的罚金而认可。如果买主在

---

① 参阅S.1897号敦煌写本,租物契据(刊布于《唐宋法律文书之研究》440—441页)。物价必须按月付,但承租人当时就交纳了全价的一部分:"见分付多少已讫。"文契包括有一条禁止双方之一,解除契约的条款。

S.6063是租地契。物价是在立契时交付的。其中含有一条禁止解除契约的条款。

P.3155号是一项为期22年的租地契(已由那波利贞刊布于《史林》第21卷,第4期)。全部租价当时付讫,双方保证不悔约。

一般来说,借贷不会使债主作保。在于阗地区发掘到的一卷文书,证明了一类无期生息借贷(斯坦因:《古代于阗考》附录A;第5号文书),其中允许债主在乐意时,要求停止执行契约。但即使是在定期借贷的情况下,似乎也不要求直到到期时,方可要求还本。但是,对于债主来说,由于债务人在贷款时已付了部分款,所以借贷本身就变得不可逆转了。这就是在保存于北京图书馆的一卷敦煌借贷文契(刊布于《敦煌杂录》134页)中出现的情况:借贷人当场就向其债主付一张羊皮。该文契包括有最后一条款,即禁止解除由罚金保证的契约,我们从中发现了一些与卖契相同的术语和条款:"贷丝一匹,长二丈七,黑头。现还羊皮一张……共对面平章,更不许休(?)悔。(先悔者?)罚麦五斛,充入不悔人……"



部分付款之后，拒绝交纳余额，那么，他就必须退还原物，并交纳有时是相当高的罚金。①

似乎是在某些情况下，至少由法律规定，对那些要求废除专卖契约的人，施行惩罚。在737年颁布的农业法中，就已经宣布了这样的禁令："其卖者不得更请。"② 本文发表的第10号敦煌文书中，也提到了惩罚，其中规定罚杖30。同样，《唐律》也规定，奴婢和牲畜的买主，于由市署立契之后3天内，在无正当理由的情况下，要求废约者杖40。③ 但这里所指的条款，仅仅是为了维持社会秩序，以私人名义订立的文契中，均不提及。事实上应该区别两种观点：当官府参与订立契约时（由负责市场的官吏订立的文契，可以导致户籍变化的卖地），④ 如同本文第10号文书中的情况那样，法律惩罚要求废除买卖的一方，明显不仅仅是为了认可契约法中的习惯规则。这是因为官府不接受根据各方的意愿而修改文契，也可能是为了减少交易的数量，由此而减少纠纷。各方本身的观点也是不同的，契约的概念，特别是文契的概念，与可能解除协议的思想，是互相矛盾的。文契具有最终效力，至少缔约者，都力图赋予它这种效力。

缔约双方通过一种商定的罚款，而打算使专卖具有其不可反悔的特点。这种罚金是随着物价而变化的，⑤它能起到双重作用：对于不恪守自己义务一方的

---

① 这是我们可以从第5号文书中得出的结论，其中交付余额的义务，未以任何方式得到承认。

② 前引《通典》："其卖者不得更请"。

③ 《唐律疏议》卷二六，17页。参阅下文。但是，法典中没有考虑在3日之后出现的休悔。

④ 《周礼》中的一段文字（卷四，16—17页），指出了契约变成诉讼案的期限："凡治质（出售奴婢、马匹和黄牛的长契）、剂（有关出售兵器和珍贵物的短契）者，国中一旬、郊二旬、野三旬、都三月。邦国期，期内听，期外不听"（见毕欧译本第1卷，319页）。

⑤ 罚金可以相当于价款的五分之一或略高一些：

敦煌文契	价款	罚款
第1号文书	粮十四硕	三硕
第4号文书	布一百尺	一匹（可能为37尺）
第5号文书	绢五尺	楼绫一匹，大羯羊两口
第6号文书	绢五匹和五十二硕	上马一匹
第7号文书	六十八硕四斗	黄金三两
第8号文书	二十九硕五斗六升	楼绫一匹
第11号文书	绢九匹	北绢（低质绢）五匹

惩罚,对另一方给予赔偿。但是,那种认为一方有权获得赔偿的思想,是无法令人接受的。至少一旦当官方参与制定文契的时候,就肯定不是必须的了。在此情况下,双方规定的罚金,就落入到了官府① 手中,不能同时兼施肉体惩罚和罚款。在第10号文书中,有过错的一方,应被惩责30杖和罚麦2石入军粮。换言之,官府可以把起源于习惯法和完全属于私人范畴的惩罚,用于己利,从而使这种罚金失去了赔偿的作用。

由于这种惩罚的习惯法特点,以及本处涉及到的是一些私契等事实,所以令人感到奇怪的是,某些文契提到了"准法(格),不许休(翻)悔"的词句。②

本处所使用的术语,必会使人想到,至少从10世纪起,就存在这样一种法律,适用于所有的卖契。它也揭示了在两种不同的惩罚间,所出现的某种混淆。

我们作为禁止悔约的法则,而于此附带研究一下出售物的瑕疵问题。事实上,瑕疵就是造成这一法则例外的惟一原因,在奴婢患病的情况下,采取的解决方法就是废约。

> 某人在患,比至十日,以后不用休悔者。③

本处所汇集的卖契,没有规定在患病时的废契。因此,很明显,在由"两京诸市署"的官吏们,所制立的契约中规定,甚至在出售牲畜时,也会出现这类废约。

> 诸买奴婢、马牛驼骡驴……立契之后,有旧病者,三日内听悔;无病欺者,市如法,违者笞四十。④

疏议文中补充说,当在规定的期限内提出要求,以及牲畜与奴婢确实是患病的时候,不接受废约的卖主,同样要惩40杖。

---

① 参阅第7号文书,这是在两名官员之间订立的文契。

② "准法(格),不许休(翻)悔"一句,见957年的第6号文书、957年的第8号文书、911年的5号文书。同样还可以参阅S.1897,文书,刊布于《唐宋法律文书之研究》440页,942年的文契;P.3649背面,957年的文契。相反,这种引证禁止双方翻悔的法律之内容,未出现在9世纪的文契中,其中作另一种写法:"立契后,不许休悔"(851年的第4号文书、852年的第10号文书),"立契后,有人先悔者,罚……"(803年的第1号文书)。

③ 第5号文书。

④ 《唐律疏议》卷二六,17页。



我们可以肯定，牲畜的缺陷，要根据它是由邻居或商人出售，而具有不同的严重性而定。仅仅是在涉及到一笔重大交易时，法律才可以考虑确保买主不受售物缺陷之害。然而，很明显，在敦煌发现的文契，都是在邻里之间订立的。买主无疑知道牲畜的质量。如果法典中特别注重牲畜的毛病问题，那恰恰是由于习惯法未对此提出解决办法。

我们在所有的例证中都会发现，允许废约的期限特别短（在第5号文书中是10天，在京师的市场上是3天），这一短期与在其他法典中出现的相对较长的期限，形成了鲜明对照，它肯定是与文契不可废止的特点有关，因为大家都厌恶中止不可翻悔的契约之效力。①

如果说将出售作为一种不可翻悔文契的倾向，已得到了明显的肯定，那么我们将指出，这恰恰是为了抗衡一种相反的倾向，即双方翻悔已采取的行动之倾向。把契约作为一种不可翻悔的文件的观念，与双方的思想状态，是背道而驰的。如果说惩罚实际上阻止了翻悔，那么同样也可以认为，它并不绝对禁止这样作。事实上，这种罚金并不太高，如在第1号文书中，罚金仅占物价的百分之二十一。在交纳罚金的条件下，双方之一便可以获准废约。因此，作为结论，并为了保留真实情况中所包含的细微差别，我们可以说，本处的义务不是绝对的，而是相对的。

---

① 元代的法律在有关牲畜有病这个问题上，提供了一种与《唐律》不同的解决办法，即买主可以得到赔偿。这就是由仁井田陞于《唐宋法律文书之研究》157页中，所提供的一项卖马契中指出的情况：

"卖马契式

某处某人，有梯己某色驴马一匹，见年九岁。今来要得钱两用度，托得某人为牙，将上项马卖与某人为主，得时值铜钱若干。其钱随此交足，其马好歹买主自见。如有来处不明，卖主自用知当，不涉买主之事。故立此契，为用者。"

我们发现缺乏期限，似这并非是真正缺少期限的明确例证，因为可以由法律确定期限。

"知当"一词可以用两种方式作解：或者是卖主向买主交付相当于所遭受损失的赔偿，或者是他提供一头同样岁口和健壮的牲畜。根据我们对9—10世纪中国的专卖、在遇到被追夺所有权时，应采取的办法之所知来看，无疑应赞同第2种解释。无论如何，在所有情况下，与《唐律》相比，其中都有一种重要的革新。它证实了一种笼统的资料：中国的法律在元代（1260—1367年），得到了深刻的发展。



双方的不平等关系

敦煌文书时代，专卖制度的主要特点之一，是其中包括了双方的义务：买主无权退货和索回价款，卖主不能要求以退还价款而索回出售物。这种义务，要由一种契约罚金来确认。在规定这种罚金的时候，双方都求助于习惯法。在订立文契之后，便禁止翻悔。如果说文契的这种立法性作用，已经出现在最古老的木简文契中（"用作后凭"），那么相反，我们从中却未曾发现这种设有罚金的特殊条款。① 我们在第3号文契中也没有发现这样的规定，该文契的时间为741年，可能是来自于阗地区。

我们应该承认，长期以来，即一直到从中加入把专卖事项，变成一种双方契约的条款时，也就是说在建立对双方都有法律约束的义务之前，专卖始终是一种单方面的契约，不要求把退还物价或涨价的义务，以及不干涉买方占有所购物的义务，都能落到要求进行交易的一方身上。② 在这一方面，完全如同在追夺所有权的情况中一样，由于增加了新的条款，卖契的通常面貌似乎被改变了。出现禁止废除出售交易罚金的第1篇文契（507年的木简契约），同样也是一份首次保证不会追夺所有权的文契。

我们确实可以从多种征兆中发现，中国的专卖与我们西方的专卖制度和思想，具有深刻的差异。我们对专卖的看法，是把它看作一种平等双方之间缔结的交易，其中各方的权力，同样也是可以维护的。

文契是以一种私人请求的形式出现的，它与借贷请求（出借一方的文契也具有这种形式），并非绝无相似之处。某人由于迫切需要某物，要求购入；某人由于需要有支付手段，就要求出售。我认为，这都是一些与专卖本身毫不相干的原因，因为专卖是由于导致它产生的背景，而独立出现的。据我们看来，买方和卖方在这一交易中，同样具有利害关系，没有必要去寻求是由哪一方主动提出的倡议。然而，我们觉得，在中国的专卖制度中，如果不把某一方明确指定为提出要

---

① 惟一的例外（很引人注目），是作为本文附录发表的507年的文契。

② 然而，这只不过是一种受笔者于下文指出的总倾向而启发的假设。木简文契中没有规定对提出出售一方失信时的任何惩罚，惟有814年的一则文献例外。



求的一方，就无法形成义务。

我还将补充说明，它涉及到了契约的词语本身。有3个字值得引起我们注意，尤其是由于它们所引起的主观细微差别，不可能在译文中出现。“伏”字经常用在借贷契约中，但同样也出现在卖契中，① 表示一种卑谦的态度。正是这个字引出了借贷、租赁或出售的要求。“仰”字的本义为“怀着敬仰或崇拜的情绪而抬起头来”，也用于在特殊意义（即行政语言和契约语言）中指“上令下之辞”。② 最后，“任”字表示买方对购物的自由决定权，也就是债权人对支付力不强的债务人财产的权力。义务并不是以客观的方式设想出来的，而是作为一种附属状态的后果。

另一方面，文契不是以无人称的方式，③ 而是以请求者的名义写成的，撰写文契似乎一般是由他操办。更重要的事实是，受请求的一方，几乎从不在文契的末尾画押。④ 他的名字甚至常常不具在文契中，最多是某些契约中提到他们时，只是作为形成物价的“麦主”或“帛主”，或者是作为出售主人的“牛主”和“地主”。相反，要求购入或卖出的一方，及其合股人（合股卖方或合股买方，在出售中追夺所有权的证人及保人），要在文契末尾画押，并以此而作为个人保证。

在镰仓时代（1150—1333）的日本法典（我们完全有权与中国法进行比较，因为他们的文明具有亲缘关系）中，各方的不平等地位，比在中国表现得更为明显。文契中有时甚至不提受请一方的名字：

> 承认、认可，只允许请求者明显是处于低下的地位。在某些事实上具有

---

① 第5号文书：“伏缘家中……欠阙匹帛。”还可以参阅第6号和第8号文书。

② 这是由《辞海》下的定义，第1号文书中特别提到：“一仰本主，买上好牛充替”。

③ 这至少是从出售文契和其他契约中得出的结论，因为这个中文句子始终是无人称的。因此，我们颇感兴趣地发现在木简文契中（《地券徵存》，元和九年，即公元814年向神买地的契约），出现了一个指买主的第二人称代词。此外，我还注意到（与通俗语言中使用这一代词，具有同样的力量，在类似的契约中是出乎意料的），他所承担义务的重要性：“如有忏慢，打你九千，使你作奴婢”。

④ 我指出的惟一例证，出现在一卷敦煌雇契中（P.3448号），已刊布在东京的《东方学报》第9卷，101页。



私人契约性质的文契(其中肯定同样也涉及到了双方的利益)中,这种态度可能会引起惊讶。但就这些文契的全面来看,事实上我们面对的仅仅是一位卖主、出让者、辞职者、失去职官者、承诺者、债务人、充当保人或其保证已实现的受质人、代理人、委托人、保管人。我们甚至常常不知道(即使是在交换中,这也是一种令人惊奇的事实)另一方是谁。①

这里我们无疑是涉及到了远东法典中的一些笼统和专有的特点。中国文契是一式两份写成的,习惯中始终都对"右券"和"左券"作出区别。根据时代不同,其中之一的法律力量被看作是超过了另一方,② 他是受请的一方。

如果提出请求和采取主动的一方,由此而处于低下地位和自我接受主要义务,那么各方的社会地位,便可以对这一普遍的模式施加影响,并导致这一规则的例外。那些其社会地位要超过普通民众的人,似乎都不能对其下级承担义务。第3号文书无疑是提供了这种事实的一个例证。这是西域的一个汉族寺院,要向当地胡族人买一头牛。但我们不知道买方的名字,契约的行文,没有使他们承担任何责任。

因此,各方的义务不是事先规定好的。在符合专卖的一般背景的同时,他们的决定似乎是出自立约之前所作的"商量"或"商议",各方及其合股人,都在协商中对峙。

各方的不平等关系,无疑解释了中人在中国交易中所起的重要作用,他的职责是缓和要求者和被求者之间不可避免的紧张状态。在本文所汇集的专卖契约中,中人仅有一次以"同商量人"的名义出现。但在所有的重要交易中,甚至是在最为古老的时代.很可能都要使用一个中人,《唐律疏议》中的疏议文中,记载有"嫁娶有媒,买卖有保"。③ 这两个对称的句子促使我们承认,中人(宋代和元代的"牙人"或"牙保")以及保人的职能,常常是重复的。在那些没有如此记载中人

① 伦格莱斯《镰仓时代·史料》,292页。

② 我们还将提到一种重要习惯,在行政活动中要作两瓣符,既具有立法又具有证明作用,它明显与私契相似。参阅戴何都《中国的两瓣符》,载《通报》第41卷,第1—3期。

③ 《唐律疏议》卷四,13页;《宋刑统》卷四,15页。



的地方，我们也没有掌握交易是直接由双方成交的例证。①

为防止追夺所有权保证的不对称之特征，说明了各方的不平等性，要求出售的卖主似乎始终必须提供这种保证，而又出现了受求的买方就不必提供之。这就是本文第2号敦煌文书中的情况，其中没有考虑到追夺所有权，它无疑会使买方冒险。但我们在第10号文契中，发现了一个更有意义的例证，它是有关附有补足金的一种交换。惟有主动提议交换的一方，必须确保其防止追夺所有权的作法。而我们本来认为，这种义务应同样落在双方身上。②

在第7号敦煌文书中，卖方(但他已受到了请求)答应在遇到追夺所有权时，再提供一种等值物。如果说他在思想上遵守这一许诺，那么则难以断言他实际上也承担这一义务。令人遗憾的是，该文书的末尾部分已残缺。然而，文契末尾没有署名，我们也可以断定，其中没有提供防止追夺所有权的保证。在一份两名平等的人(指两名同级地方官吏)之间订立的这类契约中，惟有要求出售的一方，必须署名作保。③

---

① "牙保"一词说明中人和保人的职责，可以由同一人兼任。此外，由仁井田陞于《唐宋法律文书之研究》中引用的元代契约的范例，均由卖主和中人签署，没有提到保人。因此，中人行使了保人的职能。

中人很可能是在交换时起了作用，肯定正是这些人把价款交给了卖主或把货物交给买主。962年的木简文契(仁井田陞《唐宋法律文书之研究》110—111页)，在卖主之外又提到了两名"领钱神仙"，他们明显充当了证人的角色。我们至少可以从这一文契中窥见，交换中一系列相继的时刻：交接价款不能同时实现。价款在落入中人的手中之后，在一段时间内处于"中立地带"，即在买主交出此款之后和卖主得到之前的期限内。

② 防止追夺所有权保证的这一不对称的特点，已由一些敦煌租赁文书证明：

P.2858。索海朝要求耕种善惠和尚的土地，他许诺在收成后交款。文契中未含有任何有关追夺所有权的条款。

P.3155背面。令狐法性放弃其地21年，以交换当场交付他的全部租价。他承担租用者不受被追夺所有假之威胁的保证义务。

P.3214背面。高加盈及其弟为付其债，而把他们一块土地租给其债权人两年。他们保证在遇到被追夺所有权时，要提供一块同样面积的土地。

P.2652(刊布于《敦煌掇琐》第53号文书中)、P.3448和《敦煌杂录》130页，都是一些以承租人的名义订立的租骆驼文契，出租人没有提供任何防止追夺所有权的保证。

③ 第10号文契可以使人相信，在遇到有两方之一要求翻悔的情况下，保人要进行干预。事实上，文契写得很蹩脚，因为有关预防追夺所有权之保证的一句话，是附加在文契末尾的，写于一个本来不会预料它会出现的地方。

向买主保证不会追夺所有权的义务，在原则上仅仅落到要求出售者身上，这实际上就是意味着要获得一种款价。它使出售具有了一种单方面契约的特征，与借贷并非没有任何相似之处。但用以保证防止追夺所有权的程序，与债务保证的程序相同。在这两种情况下，都使用了保证金。

对文书的研究说明，应该缩小防止追夺所有权的保证金的作用。在文书末尾提到保证金的文契中，我们发现了与防止追夺所有权的保证有关的条款。反之，在没有记载这一条款的文契中，同样也不存在保证金。保人的职责，既不会扩大到付款方面，也不会运用到不要求废除出售的义务中。我们甚至有理由强调其附属条件的特征，在某种意义上与防止追夺所有权的保证之出售本身无关。赔偿被追夺了所有权的买主的义务，并非自动出自专卖本身，而全部交付价款和不要翻悔物价交换之义务，相反却是作为9—11世纪专卖契约的组成内容，而出现的。①

追夺所有权和防止追夺所有权而作出的保证又提出了一些难题。文书本身并不清楚，仅有一些刑法条款的法律契约也无助于事。但我们似乎可以保留3种能够出现追夺所有权的情况。

一、售物在其原主处被盗。这仅仅是在出售牲畜的例证中，才可以考虑的情况。

二、售物是卖主的亲戚或邻居的抵押品。法律（它无疑仅仅是将习惯法编纂成法典）要求希望把土地作为抵押或寄存物的人，首先要询问其近亲，其次在其近亲们拒绝的情况下，再询问其邻居，最后向外人提出要求。② 因此，在不动产文契中，双方优先考虑卖方的近亲们追夺所有权，这也不是毫无道理的。

三、对家庭共有的古老财产（在兄弟之间分配祖产之后存在下来的）的追忆，无疑可以解释那种抵押首先是在近亲中成交的规则。我们觉得各自独立门户的兄弟们，并没有转让在分家时获得的不动产的全部自由，其近亲们都在注意维护祖业的完整性。对于祖业的分配，似乎仅仅是为了更好地开发利用。近亲

---

① 我们已经看到，立法没有规定有利于被追夺所有权的买主的任何赔偿。《唐律疏议》在有关两京市署出售牲畜的条款中，甚至未提到防止被追夺所有权的保证。这与防止疾病的保证不同，后者则是这一条款的主要内容。

② 《宋刑统》卷一三，6页。参阅由仁井田陞于《唐宋法律文书之研究》127—128页中汇编的文献。



们不用设法真正地向买主追夺以取代主人，便可以利用占领其地的办法来表示反对出售。①

已经有人指出，出售的目的不在于实施所有权的转移。在追夺所有权的情况下，尚谈不到保护买方的权益，因为这些权力实际上并不涉及售物本身。实施追夺所有权的自动方式，证实了这种观点。我们不认为售物的真正主人，需要验证其权力，而仅限于公开宣称"识认"该物是他的，除非是他赤裸裸地夺占自己所要求的财富。② 文书中没有说明，卖主在买主与从事抢劫的第三者诉讼时，会前来为他辩护。相反，追夺所有权的后果，似乎是直接的，当在文契中规定有保证金的时候，那么防止追夺所有权的保证，立即就会起作用。

我们应当承认，追夺所有权会产生使卖主承担的物债，从追夺所有权的时刻起，卖主的义务，就与债务人对到期债务的义务相同了。卖主对被追夺了所有权的买主，所欠下的不仅仅是物价，而是售物本身，完全如同他欠下一笔有关可以替代财产的债务一般。③ 此外，买方无权因在占有购物时受干涉，而要求赔偿利息。这种观念导致把售出物与另一种同类物联系了起来：卖方提供一种等价物（位于附近地区的高质量和同样面积的一幢房子，或一块土地、同样岁口和同样力气的一头牲畜等）。

担保的义务首先落到了卖方身上，也可能是多位卖主，因为家长可以与其家人（妻子、儿子、幼弟）作为共同出售人。只是在没有家长的情况下，才可以追回保证金。在第10号文书中出现的术语，是借贷文书中最常用的，它在这一点上丝毫不容置疑："如身东西不在，一仰保人知当。"因此，我们可以肯定，惟有在当事人不在，④ 或逃走⑤ 时，才由保人承担卖主的义务。

---

① 参阅第6号文书。出售的土地与卖主一兄弟的一块地相毗邻。然而，当时恰恰是害怕，卖主的兄弟们会"侵财"已出售的土地。

② 这也可以被看作是一种反对出售的行为。

毫无根据的要求收回（即"妄认"），是一种违犯公法的行为。但对它的研究，已远离了契约法的范畴。

③ 在借贷中，如果利息可以由与借物不同的财产组成，那末只能以与借物形状和质量都相同的物品偿还。

④ 有关当事人不在的情况，参看上文。

⑤ 参阅《宋刑统》卷二六，9页："如负债者逃，保人代偿"。

我们注意到，在法律上有联系的人，可以作为共同出售人（在第5号文书中为妻子）或保证人（在第10号文书中为儿子和侄子）。这些条款的目的，明显在于把保人的义务扩大到更多的人中间。因此，我们可以怀疑在法律上有联系的人（从严格意义上来说是卖主的家庭成员），是由家长的义务联系起来的。但我们对于中国家庭法的所知，可以使人想到在一切情况下，都是这样作的：并非是家长个人，而是整个家庭集团，都被认为是买主或卖主。因此，在法律上有联系的人参与文契的目的，不能使他们承担必然会落到他们身上的义务，而在于通过添补签署人，而增加文契的约束力和证明价值，由此而使之变得更加有效。无论如何，在涉及到合股卖主或保人的各种情况中，具体行使保证义务的做法并不相同，前者必须与主要卖主同时尽保证义务，后者惟有在缺乏卖主的情况下，方可行得通。

文书没有指出，如何具体行使防止追夺所有权的义务。我们只能通过借贷中债务保证的具体做法的启示，而提出假设。很有可能是，如果卖主不履行其义务，那么买主就有权掣夺其动产；如果这些动产不足以赔偿在出售时确定的价值，那么买主很可能还要对卖主的人身采取措施。《宋刑统》中指出："家资尽者，役身折酬，役通取户内男口。"① 一种有关债务人人身的法律，与对动产的法律相联系；② 如果没有债务人，那就是有关保人人身的法律。③

由宣布特赦，对防止追夺所有权的保证功能，不能有任何影响的条款，提出了一个颇为棘手的问题。④ 这其中似乎确实是在契约义务与罪责之间出现了混淆。特赦确实可以保证已败露的偷赃卖主无罪。在所有情况下，保人可以确保

① 《宋刑统》卷二六，9页。

② 惟有"家资"（储蓄、用具与成套家俱）和"畜产"，才是掣夺的对象。

③ "保人"有时也被称为"口承人"；这两个名词似乎是相同的（参阅第10号文书，其中的保人在文契正文被称为"口承人"，列于文契之末名表中的保证人，又被称为"保人"）。由于落在保人身上的义务的个人特点，也可能应该承认，"口承人"意为"以个人名义继承债务人的义务"。

④ 这一具体细节非常无助于澄清问题，似乎反而使之变得更为复杂了：本处涉及到的条文没有出现在卖牲畜的文契中，相反却出现在第5号（卖妮子）、第6号（卖土地）、第7和8号（卖房宅）文书中。这一条款也可能是10世纪的文契所特有的，因为出现该条款的文书，恰恰属于最晚期之列。



得到赦罪。[1] 只要犯罪的卖主把偷窃物退还给其原来的主人，便不再受起诉。但我们不明白，赦免为什么会使他摆脱对买方的义务，也不明白善意的买主是根据什么，而无权要求得到任何赔偿。我们还应假设认为，犯罪的卖主，可以误认为特赦的效果，能扩大运用到作保义务中，该条款的惟一目的是阻止这种滥加解释。我们似乎还应该承认，这种解释是司空见惯的，而且与一种有关出售的普遍观念有关。但是，如果把出售中的物价看作是一种由交货掩饰起来的借贷，那就丝毫无碍于赋予特赦一种防止追夺所有权的保证，以及与它对债务人的义务。我们知道，从10世纪起变得越来越多的某些特赦令，也取消了债务。[2] 恰恰正是那些要求出售以获得支付手段的人，要保证提供为防止追夺所有权而作出的保证。

文契的作用

全部事实都促使我们把中国人的专卖制度，看作是一种真正的契约。我们可以说，它归根结蒂是货物和实施出售的物价的交换。在这种交换中，具有墨守成规的仪式：双方面对面成交，此时的言行具有特殊的分量。见人（也可以称之为公证人、见证人）的存在、在成交之后便集聚起来参加宴会，有时甚至还包括由主动提出成交一方所举行的祭神仪礼，[3] 这一切便可以使人在中国的非商业类出售中，看到一种隆重的作法。我们从中看到这一套完善齐备的作法，文契于其中可能显得如同是题外的内容了。毫无疑问，在于市场上出售牲畜和女婢，以及出售地产和房产的情况下，文契是由官府强加给人的。因此，其作用仅限于作证。

但在具有产权证书价值的交换和起证明作用的文契之间的这种区别（从逻辑观点来看是令人满意的，努力从法律方面思考可能会使之趋向系统化），却不符合事实。实际上，如果官府在某些交易中，能够想到把使用文契的方法强加于人，那是因为双方常常自觉地根据一种习惯传统，而使用文契。

---

① 《唐律疏议》卷四，12—13页；《宋刑统》卷四，15页。

② 加藤繁《中国历史上的免除债务》，载《史学杂志》第10卷，第4期(1925年)。加藤繁先生指出，这类诏令只是在五代时期才变得多起来。这样就可能解释，为什么有关特赦后果的条款，仅出现在10世纪的文契中。

③ 至少在近代出现了这种做法。



由于一批考古文献和其他文书，我们已获知，在西周和春秋时代，存在着赏赐文契和各诸侯国之间的条约。它们证明在契约领域中，使用文契的办法已相当古老。但我们不认为从最为古老的时代起，文契的证明作用就能够表现为摆脱了其他的所有因素，也并不认为这种很合理的证据观念，在很早之前就形成了。无论其后的发展有多大，也总应该留下一些古老观念的踪迹。然而，在中国发现的有关向神灵购地的木简文契证明，从公元前1世纪一直到本文所研究的文书时代，这种文契作用的古老观念一直沿存下来。

无论这种文契是被埋在地下、被火焚烧① 或被水淹没，它都在一整套根深蒂固的作法中，表现为一种与冥界的强大势力相联系的手段。春秋时代（前8—前5世纪）的盟誓条约，也从这种部分地口传和文传的与神之联系中，汲取其约束力。② 一支载有誓文的木简，埋在受害人的遗体之上，该文同样也刻在保存于京师"天富"的彝器中。在发生争执时便前去求教，但这并非事前不从事与神祇无关的行动。③这种从神圣领域向世俗领域的过渡，相当明确地反映了有关方面感到的对立，其本身就是几乎是神秘观念、有威力的文契和作为证据程序的文契的世俗习惯之间的对立。

如果说最早的刑法条文是镌刻在祭鼎上的话，那么这就是为了增加其宗教感召力。确立义务的文契，也具有同样的观念，它出现在某些木简专卖契约的术语中："有私约者，当律令"、"民有私约，如律令"、"如天地神令"。④ 这些文契仍

① 参阅在举行殡葬仪轨时，为死人烧"证"的作法，于其中阐述了死者的功德。唐代（8—10世纪）的这类文书，已由马伯乐刊布于《斯坦因第3次中亚探险所获汉文文书》155—157页中。对于近代，参阅金保光《中国迷信研究》第1卷，第1号文书，插图31。

② 某些种类是被口头告知的。这就是"明神"（日、月、山和水）。其他者，如地狱神和先祖，则是由书面告知的。参阅《周礼》卷九，28页中的疏注："大约剂书于宗彝者，欲神监马。"在由仁井田陞刊布于《唐宋法律文书之研究》110—111页的962年的木简购地文书中，上界神通过高声朗诵而获悉文契，下界神则是通过文契本身而获知："书泰积是东海鲤鱼仙，读券元是天上鹤。鹤上青天，鱼入深泉"。

③ 《周礼》卷九，28页："若有讼者，则珥而辟藏；其不信者，服墨刑。"

④ "有私约(者)当律令"，162年和252年的文契，由东京《东方学报》第8卷，57—58页发表："民有私约如律令"，284年的文契，同上杂志，71页："如天地律令"，178年的契约，同上杂志，54页；"如天地律令"，332年的文契，同上杂志，72页；"如律令"，225年的文契，刊布于《汉魏六朝土地买卖文书》中。

忠于契约的古老形式，其目的仍是求告于神灵：

青天黄泉皆知(2世纪)。①

日月为证，四时为任(284年)。②

天地为证，五(行为保)(4世纪)。③

最经常的是仅在卖主自己就是一尊神(东王公、西王母、山公、土公、天、地和夷王)的文契中，才会普遍地或指名道姓地指神为证。反之，当土地是向某一私人购买时，作证者也都是人类，把文契与刑法结合起来的结尾词"如律令"等，一般仅出现在与神灵签订的契约中。然而，在由罗振玉刊布的公元2世纪的一件文契中，④ 却发现一整套请神明获知文契和作见证的用语，其中的土地恰恰是向某个百姓购买的。⑤

因此，我觉得，义务最早是从作为与彼界相联系的程序的文契中，汲取其约束力的。但我们同时也看到，这种把契约看作是涉及到神的文书，同时赋予文契一种巫教效力的古老思想，不能没有阻力地消失，因为我们发现，这种思想在那些具有世俗特点的文契中，持续到了公元2世纪。

当然，这些资料对于我们文书的时代，不可能再有效了：专卖权世俗化，古代观念仅仅存在于很有效和很特殊的活动中，即在向神灵购买荒地，以作墓冢的契约中。这种作法的古老性，已由于在纸张的用途得以普及时，仍坚持使用铅、石或砖契的事实，而变得更为明显。

实际上，主要事实并不在于此，而是一种非常古老的作法，一直持续到我们文书的时代，这就是一式两份的文契。对中国契约义务史的研究可以使人避免一种诠释的错误，由于我们的合理文契观，而自然会使自己倾向于这种解释：在

---

① 参阅由罗振玉发表于《芒洛冢墓遗文》第4册，1页的文契。

② 由仁井田陞发表于东京《东方学报》第8卷，71页。

③ 同上，62页。

④ 罗振玉《芒洛冢墓遗文》，第4册，52页，第4篇。

⑤ 公元2世纪的其他两份私人之间订立的文契，包括某些一般只能在向神购地的文契中才能遇到的术语，由仁井田陞于东京《东方学报》第8卷，54—55页发表的178年的木简文契："如天地律令"；184年的木简文契，同上杂志，83页："上至天，下至黄……"

古代,一种契约的确立是由赠予一半简,或其他任何奇特的物品而具体实施的。折断的一半可以是符节。它首先是具有某种权力,获得某种势力。① 这样一来,在具有法律特点的契约中,交付一份文契的一半,首先或主要是相当于一种转让。在中国发现的文简文契,一式两份地载有条约的文本,当双方从中间把木简折成两段时,那就认为契约已缔结,出售已成交:

大康五年九月二十九日,对共破莂有私约如律令。②

这就是出售土地的木简文书的结尾程式。

已经有人指出了中国所有契约中的一种倾向,即义务仅落到一方身上。从原则上来讲,只有一方承担义务。出售本身(尽管具有为成交而必须的交换)也不会脱离这一模式。出售契约有时是作为购人的要求、有时又是作为出售的要求而出现的。但义务的单方面特征,在不同程度上是由各方都使用的手段而强加给人的。

宋代的鲍彪写道:③ "左契,待合而已;右契,可以责取。"

因此,很清楚,义务就是在承担义务的一方,交出了木简或把亲手签署的一支简交给对方时产生的。

然而,出售、租赁或借贷文契,在唐代和宋代仍写成一式两份,④ 这就证明

① 参阅戴何都《中国的两瓣符》,载《通报》第41卷,第1—3期,1—43页。当时掌握有一瓣符就有权调动军队,这实际上就相当于掌握有帝国的一部分权力。夺得帝王御玺的人,就是夺得了帝王的全部权力。直到清代,偷盗和伪造御玺,仍是最严重的大逆。

② 见仁井田陞于《东洋学报》第8卷,71页发表的文章。

③ 《战国策》的疏注文。由《辞海》中的《右契》条目引用。在中国,右与左之间的对立用以指义务观念,或者更为广泛地说是指服从。承担义务的人和使人承担义务者,都处于一种礼仪性的地位:他们都有固定的方向(南—北,东—西)。有关左与右在中国古代仪轨书中,以及产生这种对立的灵巧游戏中的作用,请参阅葛兰言《中国的左与右》,重新收入《有关中国的社会学论文集》一书,巴黎1953年版,261—278页。

④ 我们在由马伯乐于《斯坦因第3次中亚探险所获汉文文书》一书刊布的690年的租赁契中读到:"两和契书,执契两本,各执一本"。我于此采纳了由仁井田陞在他对马伯乐书的书评中提出的校勘,载《史学杂志》第64卷,第6期,1955年,59页。

此外,我们还可以在唐代的实际做法中,区别左契和右契。参阅杜牧《樊川文集》卷一〇,《杭州新造南亭子记》8页(《四部丛刊》版本):"买福卖罪,如持左契,交手相付"。



古代确立义务的程式，始终都在通行。

此外，没有任何原因使我们相信，文契为各方获得了这种完全合理的职能，大家可以赋予它这种职能，并首先将此作为一种证明方式。实际上，完全可以假设认为，在属于没有受过多少教育的阶级的立约人中，出现了一种对文契的迷信般崇拜态度。这种态度在中国，无疑是更加明显的。这是因为在那里，由于历史发展中权力和占有文化之间，有着很密切的联系。[①] 撰写文契很可能被认为是把契约移用到一个从其本质来看，与文契和语言不同的领域中。它允许赋予契约一种很特殊的权威和威望，同时又向各方提供了成交那最终特点的具体证据。这其中没有逻辑推理，而更可能是感情的推想。文契确立了义务，并立即生效。由此，那种于一个未定的未来，在遇到诉讼时便要参照它的思想，肯定不是为使各方明确承担义务。此外，于此无须追述文契的结尾程式："恐人无信，故勒此契，用为后凭"，我们便可以得出文契实质性的证据价值之结论。因为这种程式，明显是要纳入由官府程度不同地要求尊重的形式中。

更重要的是，常常以简单的方式指出签字画押的证据作用，是颇为令人质疑的，主动提议出售的人（或在借贷中是债务人），无疑有一种个人转让的模糊感情：其指印和亲手画押，在义务有效的整个期间，都掌握在对方手中，或者一直到这种义务解脱为止。这其中难道没有以隐蔽的方式，把一种在中国社会各不同阶层中广为流传的观念（属于魔法范畴），移用到契约法特殊目的中的意图吗？

所以，我们似乎觉得掌握文契远不仅是证明其权力的手段，而且还表明拥有一种具体的权力。掌握文契时便可以制夺财产：

一卷租地的敦煌文契中指出：[②]"如违不还，及有欠少不充，任将此帖掣夺家资，用充麦直。"

---

① 尚无须谈论由俗体字形成的这种重要的新颖之处，这就导致在中国产生的文字与语言之间的区别，要远比在文字仅是语言的记音符号的文明中，明确得多。由此而产生了在文字和神秘的书写符号之间，或者推而广之，是在具有实用价值的符号（如魔法符号和印）之间，作可能的比较。

② P.2858 敦煌写本。



这样一来，一方面是根据由整个中国社会所采纳的一种观念，官府在契约法方面普遍采取的中立态度，就可以得到部分解释，即执行义务完全是私人间的事。①

因此，各方自己对文契的态度，并不像大家预料的那样富有理智。我们通过分析便发现，文契在原则上具有立法的作用。但仍需要了解一下它的证明作用，并指出这种功能从技术观点来看，是如何得到保证的。

文字内容的真实性，是通过对两瓣的比较而证实的，在接口处所作的标记应相符。因此，我们可以承认，两瓣符和复式文契的证明作用，与其立法作用无关而单独得到了发展，因为为确立义务而使用的手段，为这一发展提供了一种非常有利的机会。无疑正是由此，而产生了官府对文字凭据的明显偏爱。②

《周礼》中指出：③“凡有债者，有判书以治则听。”疏注文指出：“谓若今时辞讼，有券书者为治之，办读为别，谓之别券也。”

此外，颇有意义的是，在诉讼时，契约的证人并不被传出庭作证。

证人在交换时的出席和他们画押的目的，是使文契具有它所必需的庄严性并使之具有权威。证人的出席象征着缔约双方所属社会集团的存在。但他们的作用也仅限于此。④

正如《宋刑统》中所指出的那样，⑤ 当缺乏任何文字证据时，不是将处理权

① 从理论上说，债权人应向官府申报，他有意以其债务人的动产为抵押。但从未出现过不申报，就会受到任何形式惩罚的情况。参阅《唐律疏议》卷二六，6页；杜鲁斯塔尔于《法兰西远东学院通报》第13卷，第5期第37页注②中的解释。只有滥用掣夺权才会受到惩罚。

② 另一因素可能同样也促进了在行政和法律活动中，坚持和发展使用文契的情况。这种方言方面的差异，在中国民众阶级中，始终都很鲜明突出。

③ 《周礼》卷九，24页；毕欧译本第2卷，350页。原文中作：“凡有债者，有判书以治则听。”毕欧把“债”字译作“借贷事项”，它在古代肯定具有更为广泛的意义，很可能是指相当纷繁的义务形式。

④ 汉代的某些契约说明，见人常常为两人，他们要完成一种似乎是成交的礼仪，并增加保证的作用。这些文契说明，见人知道契约行文，他们共饮由主要立约人向他们敬的酒。可参阅由劳幹刊布的公元前1世纪的木简或竹简文书（《居延汉简考释》卷一，82页）和公元82、169、171、184、188年的木简文书（由仁井田陞刊布于上引书中）。由文字记载这一隆重仪礼的事实，本身就证明习惯法对此的重视。

⑤ 《宋刑统》卷二六，11页。

交给证人，而是要交给保人：①

> 文契不分明。争端斯起。况年岁寝远，案验无由，莫能辨明，祇取烦弊。百姓所经台府州县论理。远年债负，事在叁拾年以前，而立保经逃亡，无证据空有契书者，一切不须为理。

在敦煌文契末尾的人名表中，立约各方及其他共同参加者们名字后面，所附的押记也有许多种类。所使用的方式有：

——楷书签全名或用草书签字。

——仅作画押。

——打手印（可能是男子打左手食指印，女子打右手食指印）。后来简化成仅以短线条画指手关节的位置，一般接着都要指出签字者的年龄。②

——最后，在极少数情况下是盖私章。③

所有这一切，都是一些符合证据的客观观念的作法。这些作法之一的简单

---

① 有关在发生争执时，中保人的作证情况，还可以参阅由仁井田陞于《唐宋法律文书之研究》176页引证的《夷坚志》中的故事。在大观年间（1107—1110年），一名原先被卖作奴婢的女子，被其子识认并被其夫要求索回。买主提出抗议并声称，当他在前一年买她时，该女子尚未婚。他说："有契约，牙可验。"

② 类似的防范是有情可原的，因为在当事人长大后，指纹可能就不再相符了。这种签字方式在元代尚通用。可以参阅大食作家拉施特之所言："在中国，当订立一项契约时，习惯于让各方在文书上按指印。因为经验证明，不会有两个人的指纹完全相同的情况。立约一方的手印按在文书纸叶的背面。再围绕着其手指画线，一直画到关节处。这样一来，当其中一方否认其义务时，便可以用这一手印与其手指比较，从而使他狼狈不堪。"这一段文字引自索瓦热《中国印度见闻录》（即《苏莱曼东游记》）20页。它提到这种签字方式在伊朗文中作"用指痕"，在汉文中叫"画指"；参阅亨利·裕尔《东域纪程丛录》，伦敦1866年版，第2卷，266页。有关这种签字方式及其证据作用，还可以参阅仁井田陞于《唐宋法律文书之研究》51—53页引证的有关宋元时代的资料。

③ 私章在敦煌专用于僧侣。在日本的情况也如此，那里仅从14世纪起，才出现这种画押方式。参阅伦格莱斯《镰仓时代·资料》136页。

现举有关这些签字形式的例证各1种：

a)第3和第10号文书。

b)第2和第5号文书。

c)第1和第3号文书。

d)第4和第10号文书。



性和运作特征(在敦煌文书中未曾出现过),① 在9世纪时使大食旅行家们感到吃惊,因为他们都习惯于以证物或誓言来作证的法律:

在货币交易和债务中,中国人都行事公道。当某人向另一人放债时,放债人便起草一张字据,写明放债数字;借债人同样也写好一张字据,写明借债的数字,把中指和食指合拢在署名处按上手印。然后把两张契约叠在一起,在连接处再写上几个字,然后再把二者分开,把经放债人起草并经借债人同意的那一份,交给借债人。② 如果其中任何一方不守信用,就会让他拿出契约来。如果借债人假装没有契约,或者自己另写一张并签了字。即使放债人的那一份已遗失,人们也会告诉借债人说:出示一张字据,声明从未签署这笔债务。如果放债人拿出证据,证明确实有你所抵赖的那笔债务,那么你就要挨20背杖,并罚款铜钱1000法库。1法库合铜钱1000文;1000法库合2 000个第纳尔。这20背杖也就差不多把他送终了。在中国不会有哪一个人会随便写这样的声明,因为这样既丢钱又丧命。我从未见过有人接受这种方法,放债人和借债人之间总可以得到公平合理的解决;尽管他们之间的交易没有证人,也不需要什么誓言的保证,但哪一方也不会背信弃义。③

在法律制度中,未经判决的证据不能起作用;未经官府裁决,义务也不能诞生。制定法律的努力是完全必要的。在中国,文契很完善,无疑从很古老的时代起就使用之,承认它具有强制性的力量。所有这一切似乎是契约法非常不完善的发展,及其习惯法特点延续的主要原因之一。

结　论

作为结论,到底什么是与敦煌文契有关的专卖之主要特征呢?在这种专卖

① 这就是我们西方面包师用面包棍划口子的作法。它在中国的存在似乎是很古老的了,一直延续到近代。

② 清代翟灏的《通俗编》,由《辞海》中的"合同"一条目引证:"今人产业买卖,多于契背上作一大字,而于字中央破之,谓之合同文契,商贸交易,则直言合同"。

③ 索瓦热《中国印度见闻录》(《苏莱曼东游纪》19—20页)。其解释有的地方非常含糊不清,此外还有一些明显的夸张。但我们应牢记,证据一般要由对两份的比较来决定。叙述者指出:"不使用见人。"如果承认这里不是指不在起诉中充当见人,那就应该断言它是正确的。

中，有的是以文契为基础的，始终保留着对一种真正契约形式的追忆。在立约人的思想中，专卖首先是物与价当即成“交”。尽管这种观念具有惹人讨厌的特点，可能会产生仅以文契为基础的义务，但它一直维持下来了。我们认为至少是在交付部分物价，或第三者为买主垫付物价之前，就不可能有出售。我们并不觉得出售能涉及到一种未来的东西，交货或付款会有所不同。或者如果确实如此，那就是为了有利于一种可以使人认为已成交的手段，文契将宣称实物与货价已交换，如在文契的边上注上一条.指出未来付款的方式。[①] 如果文契中未载有这一主要条款，那么买主实际上就不能占有所购物。物及价“当日交相分讫”。归根结蒂，这种程式会使人想到一类真正的契约，但可能是虚构的。仅从文契本身来看，没有现实意义。无论如何，它也被看作是实施出售所必不可缺的。

出卖的直接目的，不在于使买主最终和绝对地占有出售物。出售不会导致所有权的转移。双方都不寻求事先确定买主对购物的权力，也不预防第三者对出售财产的追夺。他们特别是不研究，应如何使卖方的亲属不要插手这一事务，因为后者似乎是对分家之前的祖产部分，仍保留监督权。追夺所有权似乎会产生立杆见影的效果。买主是通过一种间接的办法(当情况允许时)而确保对物品的占有权，当契约中包括有一项为防止追夺所有权的保证时，如果买方被第三者追夺了财产，那么卖方承担的契约义务就会迫使他提供与原物等价的东西。总而言之，首先考虑的并非是付款和价值概念，而是更为具体的，即或是买方对所购物能作出的服务，或能获得的收益的预计，或是卖方程度不同地因手“不欠’。这样一来，虽然物款代表着售物的货币价值，但对不动产、奴婢和牲畜的出售却并不被视为纯粹的商业交易，因为商业交易中物和价要严格保持平衡。进行讨价还价的思想、请求一方和被请求一方的对立等，都在中国人的卖契观念中有所发展，并对义务的形成施加了影响。义务首先和主要是落到了立约各方中，因迫切需要而要求出售或购入一方的身上。惟有他与其合股人，要在文契上画押，以亲自作保。如果说敦煌文契中包括一种双边的义务，即禁止任何一方要求废除出售，那么这一措施远不是普遍的，而仅仅是一种革新。

但这种革新是非常明显的，因为它与那种认为出售是单方面契约的实质性

---

① 第2号文书。

观念,是互相对立的。它为更客观的法律观念的发展,打开了通道。由于例外情况,义务与导致产生这种义务的背景,是独立无关的。它不再是来自请求者和被请求者之间的不平等性,而是倾向于作为出售中的一项普遍原则,而强加于人。

归根结底,建立义务是由文契和完全独立的方式保证的。官府没有必要使文契具有某种权威,因为它本身就已经具有这种权威了。这肯定是中国契约法中的主要新颖处之一。作为一种客观的证据程序,我们觉得使用文契是一种已经很发达的法学特点。然而,我们发现这种使用文契的办法,于此仍与古老的观念有联系。在敦煌文书时代,物与价款交换的观念,仍在专卖领域中维持下来了。文契的固有价值观念,只能通过文契那古老却已在某些法律和准法律的习惯法中被延续下来的用法来解释。

敦煌文书

第1号文书

黑牸牛一头,三岁,并无印记。
未年(803年)闰十月廿五日,尼明相为无粮食及
有债负,今将前件牛出卖与张施玉,准
作汉斗麦壹拾贰硕、粟两硕。其牛及麦
即日交相分付了。如后有人称是寒盗
识认者,一仰本主卖上好牛充替。立契后
有人先悔者,罚麦三石,入不悔人,恐人不
信,古立此契为记。
麦主
牛主:尼僧明相,年五十五
保人:尼僧净胜,年十八
保人:僧实照
保人:王忠敬,年廿六
见人:尼明兼。

该文书由两个分开的残卷组成,其原来的编号为大英博物馆藏斯坦因敦煌

写本 S.5826 和 5820 号。第 2 个残卷(S.5820 号)已由仁井田陞于 1937 年指出,并先刊布于《唐宋法律文书之研究》的 156—157 页中,① 后又由同一位作者发表于东京的《东方学报》第 9 卷(1939 年 1 月)95—96 页中,并将它与第 1 片残卷作了比较。S.5826 号近来又被纳入了这两个残卷中。

唐代的习惯是在文契的一开头,就指出售物。我们将看到,这一习惯并没有始终都受到遵守(参阅第 2、3、4 和 5 号文书)。但在出售不动产时,却受到了普遍的遵循。

西域饲养的马匹,都打有官方或私人的印记。参阅马伯乐《斯坦因第 3 次中亚探险所获汉文文书》第 113—149 页,其中指出了这些标记在死亡时所起的作用,保存印记是为了作证据用。有关唐代通行的官方印记,请参阅《唐会要》卷七七,20 页。据本处提供的资料,我们可以得出结论认为,牛类同样也作标记。

803 年这一时间是由翟理斯于上引文中断代的。它已经由未年和闰十月这两种资料所提示。此外,仅用一个而不是两个干支纪年文字来指年份,是吐蕃统治敦煌时所特有的习惯。我们发现 803 年恰恰包括在这一时期。另一事实又排除了所有疑虑,这就是卖主尼僧明相也出现在斯坦因敦煌写本中的另一卷文书中,而对后者的断代则比较明确(参阅《敦煌的 6 个世纪》)。

"准作汉斟"中的"作"字被仁井田陞读作"任",这是误读。有人曾具体解释说,在敦煌的法律文书中,粮食是用"汉斗"来计算的。我们可以由此而得出结论认为,除了这些具有形式主义特征的交易之外,也流行其他量器。特别是在吐蕃统治敦煌时代(787—848 年),我们发现通用的是吐蕃量器。

"硕"(60 公升左右),在 9—10 世纪的敦煌,1 硕粟和 1 硕麦等值。因此,我们可以认为全价是 14 硕麦或粟,即共合 840 公升左右的这类粮食。

"即日交相分付了",指已完成行为的"了"字的出现,使人对交易的相继过程不再怀疑:文书撰写于货与价交换之后,或者是紧接此之前,以至于我们实际上可以认为,这两种程序是同时完成的。在出售不动产的情况下,就把文契交付买方,无疑象征着这种作法的传统。"即日"就是我们已在汉代简牍文契中发现的

① 已由翟理斯在《已被断代的敦煌汉义写本》(见《东方和非洲研究院通报》第 9 卷,第 1 期,25 页)和《敦煌的 6 个世纪》中引证。



那个词，到了唐代末期则倾向于用同义词“当日”取代。

“称是寒盗”中的“称”是一个用以指要求的词。“寒盗”一词未见词典作解。但它出现在不同的卖契中(参阅第3号文书和507年的汉简卖契)。“寒”字也似乎是说，过去作盗，而受害者又不知晓。

“识认”是一个指承认本人实为或自称为其主的一种财产的专门术语，它已出现在公元2世纪的《周礼》疏议中。据《周礼》卷四第14页记载。拾到的物品要集中到市场附近的一个专用场地，“三日而无识认者。举之没人官”。

“本主”指牲畜的现时主人，也就是卖主。我们由此可以看到，如果把“主”理解作“主人”，那就有点过分武断。因为人们于此认为，售物在权力上可能不属于他。

“卖上好牛”中的“卖”应为“买”。“立契后”双方就不能再食言了。这些程式用语，在不同文书之间各有所异。以至于我们不能说明，实际上使出售变成不可反悔的文契是指什么。但通过研究分析而证明，撰写文契和盖印记，都毫无疑问地具有这一效果。

文契中规定对翻悔一方要罚3硕麦，即不足原价的四分之一。因此，我们至少于此不能认为，罚款使翻悔出售变得彻底不可能。

“古立此契”中的“古”应为“故”字。

“记”字相当于我们更常见的“验”或“凭”字。

从法律观点来看，这一文书不需要作特别疏注。它属于最符合从前文研究中，可得出的那种常见的出售模式的文书之一。

但我们还要看到，卖主是一尼僧。这个进人佛门的女法商值得提一下。在世俗人中，女子要受其丈夫或近亲的保护。这种保护有时完全是形式主义的，寡妇不能自立门户，这一职能有时要落到其长子身上，即使后者还是孩童也一样。

我们在文契末尾的名表中发现3个“画指”，这就是卖主、第1和第3位保人的画指。指出关节位置的标记，位于记载各个人年龄处的右方。当使用这种署名方式时，一般都要指出年龄。

参加者中共有3人署名：买主、保人之一和一名见人。很自然，受请求的一方(本处是买主)不署名，但除末尾名表中提到之外的某些参加者，不署名的情况同样也不罕见。一般来说，文奖中的署名要比提到的签名者少。



本处的见人是尼僧,她无疑是与卖主有交往的人之一,因为买主是一名世俗人。因此,见人应属于主动倡议成交的一方。但情况并非始终如一(参阅第5号文书,其中的见人似乎反而是由另一方提供的)。

第2号文书

丁巳年正月十一日,通颊百姓唐清奴
为缘家中欠少牛畜,遂于同乡百姓
杨忽律元面上,买伍岁耕牛壹头。
断作价直生绢一疋,长十三丈柒尺。
其牛及价当日交相分讫,为定用
为后凭。

其绢限至戊午年十月利头填还;
若于时限不还者,著乡元生利。

买牛人:唐清奴 +
买牛人;男定山 +
知见人:宋竹子 +。

该卷写本被编作巴黎国立图书馆所藏伯希和敦煌汉文写本 P.4083 号,尚未刊布。

由于敦煌的经济和法律文书(籍帐、借贷、租赁和出售文书等)都是9—10世纪的,所以我们于此可以承认,"丁巳年"相当于837年,或者可能就是这一年。因为9世纪前半叶的文书在897年或957年间相对较少。

卖主是一名汉化的胡人,他有一个汉姓和一个非汉族的名字。他也可能是一名吐蕃人。无论如何,我们将会看到,在敦煌如同在于阗地区一样(参阅第3号文书),在汉人和非汉人之间的交易中,都要接受汉人的作法。

"面上"指双方当面成交,当面讨论了交易。某些文契末尾程式要追述的这种观点("两相对面"),在出售时应遵守的一整套文契形式中,具有极大价值。此外,两方的存在对于缔结重要交易也是必不可缺的。

写本中载有"十三"丈和"柒"尺这两个数字,但"十"字被划去了,因此应读作



三丈七尺，这恰恰就是敦煌一疋绢的常用长度，但在敦煌布疋始终要比规定的长度稍短一些。[①] 在此情况下，那里的价格明显要低于正常价格。在第 1 号文书中，一头 3 岁牛的价格为 14 硕粮；在第 3 号文书中，一头 4 岁的牛价值 8 正练（生丝）。据伯希和敦煌汉文写本 P.3348 号[②] 记载，一斗麦或粟在 745 年的价值约为 30 文，而一疋练和生绢的价值近 500 文。因此，第 1 号和第 3 号文书中的价格，在安禄山叛乱（756 年）之前为 4000 文左右。即使考虑到织物与粮食价格的变化，以及牲畜之间可能存在的价格差异，在这两卷文书中的价格似乎也属于同一数值范畴，比本文所提到的其他价格要高得多。卖主也可能是想通过交纳利息，而获得对如此低廉的价格作补偿。用绢支付的借贷利息，似乎与本金相等。因此，买主在 2 年之后，就要交纳 3 倍物价。

"著乡元生利"，这一短语在敦煌借贷文契中经常出现，它似乎是意味着，到了确定期限而未执行规定，罚款可以比利息明显上涨。当时的利息是根据全部本金计算的，到期付息。"乡"字在此的用法，如同其同音词"向"有时所具有的意义一样，意为"过去的"。

我们将要指出留给买主相对较长的交款期限（这一事实可能与价格的低微没有任何关系），如果出售于一月间成交，本息应于次年十月之前付清。因此，在两个农业年内，买主可以使用牛而不用为之付款。

在文契正文末（于附加条款和签名表之前），用毛笔划了一条竖线，在其顶端形成了一个直角。这一笔划在文契中经常出现，其目的似乎是为了防止任何增补。但文契中恰恰于此包括一项附加条文：它是处于文契本身内容之外的，但这并不妨碍把出售视作是完善的。

在敦煌文契中，要指定"见人"或"知见人"。"知"和"见"二字可以分别书写，但有时也与本处一样，把这两种称呼看作为一个"知见人"。

我们于本处发现用成十字状的简单符号画押，那些目不识丁的人就是这样

---

① 据《唐律》规定，一疋丝绸的正常尺寸为 4 丈 × 18 寸（《唐律疏议》卷二六，15 页），这就相当于 12 米 × 54 厘米左右的面积。

② 该文书已刊布于《敦煌掇琐》第 66 号中了，其中的"升"（一硕的百分之一）明显应改为"斗"（一硕的十分之一）。

作的。我们可以怀疑这样一种署名的证据作用。相反，我们倒基本肯定，它们可以为其作者们担保。作为一种担保方式，它们的意义越大，由此也可以看出其证据价值也就愈发令人怀疑。

我们可以从有关付息的增补条文中得出结论认为，价款本身仍是全欠。事实上，如果价款全部付讫，那么迫使买方对已付讫的价款纳息的条款，就没有任何意义了。但我们也无法接受买主已交了部分订钱，利息是针对余额的说法，因为契约文中没有任何支持这种假设的内容。相反，其中明确规定，利息是根据形成物价的生绢确定的。因此，这就意味着物价本身应到期交付，买主明显是取走购物而未付款，尽管契约中含有一句宣称物价"当日交相分讫"的传统用语。这种在契约文字与有关付款的附加条款之间的矛盾，颇能说明问题。在撰写文契的时候，无法离开传统的术语，因为要使文契具有充分的效力，这种拘泥形式的作法是必不可缺的。我们甚至还感到，在立约人的思想中，物与价的交换仍为出售中的正常模式。为方便起见而采取的特殊条款及其与模式相矛盾的作法，只能登录在文契正文之外。

所以，虽然有一种必须的形式主义，但由于文契，出售可以包括一些大大减缓了其严肃性的条款。在本例证中，事实上可以归纳为一种赎卖，虽然其中不曾使用"赊"或"贳"等字。但它在本处不会占据一席之地，因为中国的赊卖是真正出售中的一种特殊制度，其实施领域很特殊（它仅仅出现在同类物，特别是布疋的出售中）。

事实上，本处是指出售与借贷的结合。文契中规定说，物与价交相分讫，这就使买方占有所购物，否则他就不能这样作。然而，在卖主没有收讫物价的整个期间，他都可以自由地收回出售物。一项禁止翻悔出售的条款（我们经常在敦煌的其他卖契中，也发现这样的条款）仅仅对卖主有效，因为买方被迫交付价款和价款的利息，因此不能强制他。本处如同在借贷中一样，义务完全是单方面的。

我们已看到在交款和付息中没有保人，而本来恰恰可以预料能看到有保人保证付款，因为这里是一种借贷形式。不过也有一个共同购买人，他是主要立约人的儿子，其义务与买主相同，因此没有必要立保。

第3号文书

开元廿九年(741年)六月十日,真容寺于于谌城
交用大练捌匹,买兴胡安忽婆乌柏
特牛一头,肆岁。其牛及练即日交相
付了。如后牛有寒盗并仰保
知当,不忏买人之事。两主对面,
画指为记。

练主:
牛主:安忽婆,年卅　×
保人:安朱葭,年卅二　×
见人:公孙兰。

本文契第4行中在"仰"与"保"之间应加入一个"主"字。

在西域发掘到的这卷文书(其具体地点不详)属于中村不折的收藏品。它已由仁井田陞发表于《唐宋法律文书之研究》第155页,影印发表于上引书的第3幅图版中。

敦煌文契没有如此古老,我们丝毫没有掌握9世纪之前的文契。但我们于此会发现,其术语和条款与敦煌文契相差无几。所以,我们可以毫无困难地把这份文契列入出自敦煌的文契中。

于谌城很可能(但不能断定)是于阗城,位于中国新疆的南部。写本中能清楚地释读出来的"谌"字,很可能是一个错字。

伯希和敦煌写本P.3348号已刊布于仁井田陞的《唐宋法律文书之研究》第66号第267页中。在敦煌,大练于746年(因而也是与本文书同时代的)价值460文,1斗麦价值30文左右。因此,1头牛约估为12硕麦(460 × 8:300),这就相当于第1号文书中的牛价。

兴胡,我们不知道形容词"兴"指什么。它也可能是一个姓氏或部族名称,所以我于此译作"胡族兴"。从这一胡人的名字和签字来看,我们遇到的可能是一名粟特人(参阅蒲立本《内蒙古地区的粟特人聚落》,载《通报》第41卷,第4—5



册,318 — 323 页)。

主人和保人相提并论会使人想到,在遇到追夺所有权时,卖主和保人都要同时负责,提供一头等价牛。但第 10 号文书说明,只有在主要立约人不在时,才追究保人。

“忏”字在文契中一般写作“千”。该字出现在句子,意味着买主不想承担由于追夺所有权而造成的损失,买主的义务不能因追夺所有权而消失。这一具体解释可以使人得出结论认为买主在某些情况下接受对被追夺所有权的危险负责,而且这已由在其他文契中的作保条款付阙如的现象所证实(参阅第 2 号文书)。

“知当”,这一常用术语也出现在第 10 号文书中,在那里具体解释说,赔偿是提供一种等价物,这是在遇到追夺所有权时,一般均采纳的解决办法。

“画指”有时也写作“画纸”,但本处的写法明显为最佳。卖主及保人的名字之下都指出了其年龄。当在“画指”时,始终都采纳这种防范措施。但卖主更喜欢以其用胡字写的名字签署。

仁井田陞在《唐宋法律文书之研究》155 页发表这一文书时,保人和见人名字的最后几个字都用草体字写成(同书 24—36 页中,以“花押”和“略花押”之名,而研究的那种签名类型)。但在第 2 幅复制图版中,这些很难释读的字与文书的其余部分,均出自同一位抄写者。此外,在有保人的情况下,使用两种标志(草签或画指)是相当出乎意料的。

与常用类型相比较,该文献代表着一种例外。一般来说,要求购买或出售的一方,要在文契末署名以承担责任,但在这里却出现了相反的安排。这种颠倒也可能应由双方的社会地位来解释。寺院向卖主规定条件,并要求为防止追守所有权的危险作保(这种保证一般是由要求出售的卖主提供,契约就是以他的名义订立的)。也可能是寺院利用卖主是一名不识汉文的胡人,而作成了对自己有利的交易。无论如何,颇有意义的是,购入的动机与习惯,相反却未被明确指出,文契于此不是以一种出售请求而出现的。

我们还发现,这里阙禁止翻悔出售的条款。寺院也可能是保留了在对牲畜感到不满意时,取消出售的可能性。本处的义务也可能是仅仅落到卖主头上。无论如何,我们可以指出,为防止翻悔而设立一种惩罚,不是普遍现象(还可以参

阅第2号文书)。该条款在这一时代和这一地区,可能尚未得到推广。木简购地契中,大部分都未包括禁止解除契约(否则要受到惩罚。)的条款,本处附录中发表的507年的文献,在这一方面代表着一种例外。

应该指出,卖主不是被明确地提到的,这里是把寺院作为法人。

第4号文书

大中五年(851年)二月十三日,当寺僧光镜,缘阙车小头钏壹交停事。

遂于僧神稳边买钏壹救,断作价直布壹佰尺,其

布限十月已后,于倸司慎纳。如过十月已后,至十二月勾填,

更加贰拾尺。立契后,不许诲。如先诲,罚布壹疋,入不

悔人。恐后无凭,答项印为验。

负儭布人:僧光镜 〇

见人:僧龙心

见人:僧智旼 〇

见人:僧智恒达字。

本文书属于斯坦因敦煌汉文写本特藏,编作S.1350号。翟理斯已于《东方和非洲研究院通报》第9卷,第1025页和《敦煌的6个世纪》中提到了该文书,但它似乎尚未被刊布。

其中包括有许多错字:

"救"字应校正为"枚"字,这是指一些不定形物的量词。

"慎纳"应读作"填纳"。

"勾填"应为"勿填"。

"诲"应为"悔"字。

"答项印"中的"答"无疑应为其通假字"打"。这是我们预料中用以指钤印的术语,但看不出"项"字之意义。

卖主名字中的第二个字不清楚,"稳"字这种释读似乎最为可靠。

"当寺"说明文契是在敦煌的佛寺之一中订立的。

"车小头钏"中的"钏"具有"镯子"的意义,顾赛芬作译作"车环"。但是,在小



车上没有呈圆形和可以被称为"环"的零件。因此,这里应该是指为套车而使用的肩圈。这是由补语"头"所证实的。这一详细情况对于技术史,绝非毫无意义。

这一物品的价格无论如何,也是很高的,100尺布(即一段长30米和宽60厘米的布)就相当于10硕多粮食。但是,第1号文献中的牛仅卖了14硕。

"傣司"是指负责管理寺院中作为布施和遗赠而收到的衣物和织物的僧侣。"儭"是梵文daksina的音译,指"酬金"、"用右手奉献的礼物"等。这些供品要在同一僧伽地区的所有出家人大会上唱卖。它们要由买主用绢支付,所获绢于其后又一方面在僧尼之间,另一方面在沙弥之间分配。在各敦煌汉文写本特藏中,都有一些唱卖帐。其中之一在巴黎,即伯希和敦煌汉文写本P.2638号。其时间为清泰三年(936年)六月,由"儭司"签署,此外还盖有"河西都僧统印"。

我颇感兴趣地于此指出,傣司所扮演的金融人的角色。他可以同意无息地向出家人预付,或者是像此处的情况一样,负责为他们谋求偿还债务。买主保证偿还借贷的时间是十月和十二月之间,可能相当于向出家人分配绢的时间。在各种情况下,买主都可以被视为具有清偿能力。

在文契正文的最后一个字以下,于买主和在第2名见人的名字以下,我们辨认出一颗直径为15厘米的圆形印的印迹,其中心图案似乎是一朵花的素描,无疑是买主的私章。我们在852年的第10号文书中,可以见到另一例证,使用私契是僧侣们的特点。它直到1300年左右,才在日本出现,在那里仍仅由佛教出家人使用。参阅朱翁·戴伦格赖《镰仓时代·资料》138页。

我们于此发现,完全如同在第5号和第10号文书中一样,主要立约人或立约入之一,可以代其见人和证人签名或盖章。

在第3名见人的名下,有由另一人写的两个字"达"和"字"(或"子")。此证人也可能是一僧人,并以其世俗私名签字。

虽然本文契中没有使用专指"赁"和"赊"的术语,但本处遇到的明显是一种赊卖。由于存在有第三者,所以其模式就变得复杂起来了。第三者充当了银行经纪人的作用,负责为卖主在由文契规定的期限内填还债务。

该契约与卖牲畜和不动产文契之间的差异,颇为惹人注目。在这些文契中,有关交换物与价所必须使用的术语却未出现,即使是为了拘泥一种于其地方被认为是必须的模式也罢,正如在第2号文书中那样。这次出售成交非常仓促,未



向卖主交付货款，甚至也没有交纳定钱。然而，文契的目的并不仅仅是为了证明由买主欠下的债务，它还能确保出卖具有最终特点，当时不付价并不妨碍各方互相保证不对成交表示翻悔。这是由一种类似于我们在出售牲畜和动产的文契中所遇到的那种条款。

该文书具有双重意义。因为它揭示了文契在经商活动中扮演的特殊角色（虽然这类传统，似乎至少成为文契的成立是必不可缺因素），同时又证明�司这一具重大意义的机构，从 9 世纪起才出现。

第 5 号文书

淳化二年辛卯岁(991)十一月十二日立契。押衙韩愿定，伏缘家中

用度所换(?)，欠阙疋帛。今有家妮子(?)名墭胜，年可贰拾捌岁，出卖与常住

百姓朱愿松妻男等，断偿人女价生

熟绢伍疋。当时现还生绢叁疋，熟绢两疋限至来年五

月尽填还。其人及价互相分付。自卖已后，任承朱家男

女世代为主。中间在亲性眷表识认此人来者，一仰韩愿定

及妻七娘子面上，觅好人充替。或遇□恩敕流行，亦不在再来

理论之限。两共面对，商仪为定；准格不许翻悔；如先悔者

罚楼绫壹疋，仍罚大羯羊两口，充入不悔人。恐人无信，故

勒此契，用为后凭。(押)其人在患。比至十日已后不用休悔者(押)

买身女人：墭胜(押)

出卖女人：娘主七娘子(押)

出卖女人：郎主韩愿定(押)

同商量人：袁富深(?)(押)

知见：报恩寺僧丑挞(押)

知见：龙兴寺乐善安法律(押)

内熟绢壹疋，断出褐陆段，白褐陆段。计拾贰段，各丈一丈二。

比至五月尽还也(押)。



该文书属于斯坦因敦煌汉文写本特藏中，已由仁井田陞发表于《唐宋法律文书之研究》184—195 页中，并影印刊布于同书第 4 幅图版中。

仁井田陞未录“用度所”一词，下面很可能是一个“换”字。因此，其意义是“在需要交换的支付手段中，他缺少疋帛”。

在“妮子”以下，写本中载有一个似乎是改作“名”的字，但下文的一个“名”则写得更清楚些。

“断傥”，写本中似乎确实作“傥”，但其义难以令人满意。仁井田陞译作“暂时的”。是否应理解作妮子是按当时的市价而定的呢？其中的“傥”可能是一个很少用的字，是代替另一个字而写的。

“人女”，在行间的右侧打一个勾，这说明应读作“女人”。

“商仪”明显应为“商议”。

“买身女人”，更在我们预料之中的应是“卖身女人”，但这两个字的用法是可以自我辩解的，因为妮子既是“买下了其身的女子”，也是“卖掉了其身的女子”。

“押衙”，这一尊号已由戴何都(《百官志和兵志》译注本第 225 页)译作“看守一所用作官府的建筑”的官吏。此名在敦煌写本中经常出现，其中无疑是指一个低级雇员阶层。

“妮子”或“妮”，在宋代似乎很流行，用以指女婢。参阅《辞海》在此问题上引用的《六书故》。

我们发现其中没有明确提到妮子的年龄。这无疑是由于卖主本人也不知其来历(译者按：该文书中已明确提到这名妮于“年可贰拾捌岁”，谢和耐先生没有注意到。)

买主属于“常住百姓”。这里实际上是指寺院的一名奴婢。“常住”一词确实是指僧伽机构不可分割的财产。附属于寺院的农民家庭，被认为是僧众固有和世袭的财产，特别禁止他们与世俗人和另一寺院的人通婚。但我们都看到这些农奴享有一定的经济自由，承认他们有承担义务的权力。

一疋生绢的价格与一疋熟绢基本相同。这名妮子的身价无疑低于第 3 号文书中的牛价。此外，我们还通过《唐律疏议》卷四第 11 页的疏议文而看到，5 疋绢相当于 1 头驴的价格。

如同在以下的文书中一样，这里是指特赦可能产生的后果。因此，我们应该



认为，唐朝皇帝特赦的消息，在10世纪时还能传到敦煌，虽然大家认为该地区当时实际上已与京师暂断联系。该文书是991年的。也就是宋代初期。在957年的第6号文书和976年的第8号文书的问题上，也应提出同样的问题。

“楼绫”，在其他地方还会发现更为完整的“楼机绫”一名。它似乎是指一种带图案的绫，用一种叫“楼机”的特殊织机纺成。

“勅”是“写”的文言字。该字比我们经常遇到的“立契”词更为高雅一些。

“休悔”一词的本意相当含糊，可能为“停止”和“翻悔”。但我们在一份敦煌借贷文书中发现过“休”字(P.3453号)，它于其中似乎具有更明确的法律意义：“若路上般次不善者，仰口承人弟彦祐，于尺数还本绫本绵绫便休”。于此在有关隐患和毁约的条款中出现此词，可以使我们确定其具体意义，这是要求解除契约和翻悔出售。

“不用休悔”指废约的请求“不用”。

我们于此发现存在一个中人，称之为“同商量人”。他是卖主的亲属。

“法律”是在敦煌经常出现的佛教僧侣的名称。它肯定是指“法师和弟子(律)”。参阅戴密微《吐蕃僧诤记》索引中提供的参考资料。

在有关交纳物价余额问题上所作的附注中，“出”字肯定没有动词意义。但它指一种特殊的毛纺品(褐)。事实上，在由仁井田陞于《唐宋法律文书之研究》第259页中发表的一卷敦煌文书中，我们可以发现“出褐”与“白褐”之间的区别：“贷出褐叁段，白褐壹段”。

在参与订立该契约的人中，于此区别出了3类：卖主、卖主的亲戚同商量人、以及似乎属于买主一方的见人(他们都是僧侣，买主为寺院的常住百姓)。订约人之一(夫人或家长)，① 在他们的名字以及妮子的名下，画了一个十字。此外，在有关防隐患的条款下签字时，卖主保证在妮子患病时接受毁约。同样，他在规定部分余额的文契的另一附加条款，也未签字作保。

很明显，出售中似乎也规定了妮子的责任。事实上，卖身女婢也登录在署名人之中。这是一个与出售本身没有关系的问题，但由于妮子出现在参加订立契约的人名单中，提出了一个具有重大意义的问题。

① 其画押如同“七”字一般，很可能是其夫人的画押(七娘子)。

本处没有保人。在存在有一名合股卖东的时候，一般均没有保人。[1]

本处以及在所有出售不动产的契约中的措施，都强调了占有的世袭特征，其转让是由出售确保的："自卖已后，任永朱家男女世代为主。"这样的措辞，相反却未出现在出售牲畜的契约中。我们可以由此得出结论认为，妮子和不动产都比牲畜更属于祖产的范畴。

第6号文书

南沙灌进渠中界，有地柒畦，共叁拾亩。东至官园，西至吴盈住；南至沙，北至大河。于时显德肆年丁巳岁正月廿五日(957年2月27日)立契。敦煌乡百姓吴盈顺，伏缘

上件地水佃種往来施功不便，出售与神沙乡百姓琛义深。断作地价每尺两硕乾湿，中停生绢伍疋，麦粟伍拾贰硕。当日交相分付讫，并无升合玄欠。自卖已后；水世琛家子孙男女称为主记。为唯有吴家兄弟及别人侵射此地，来者一仰地主面上，并畔觅好地充替。中间或有恩赦流行，亦不在理论之限。两共对面，平为定准，法不许休悔。如若先悔者，罚上马壹疋，充不悔人。恐人无信，故立斯契；用为后验(押)。

(署名者名表付阙如)

这卷尚未刊布的文书，属于伯希和敦煌汉文写本特藏P.3649号背面。

出售不动产的文契，在开头处就要确定所卖物。在敦煌，耕地的位置始终是参照灌渠而提供的(上、中、下界)

"畦"，[2] 根据《离骚》的疏注文来看，一畦相当于50亩的一块土地。但在敦煌，此词则指变化不定的耕地面积(从2亩到8亩多，即相当于1至5公亩左右)。"畦"无疑应相当于由加高的小埂(畔)而分隔的条块，同一块耕田要由"畔"，而根据灌溉的需要分隔开。出售土地的全部面积相当于1.62公亩左右。

---

① 参阅第2号文书。

② 有关这一术语，参阅斯旺《古代中国的食物和货币》123—124页注54。



据文契中提供的资料来看,这块耕地似乎属于一片以敦煌河与沙漠为界的地块,无疑有一条与敦煌河平行的灌渠纵向流经其界内。

我们还发现,其毗邻地块之一由卖主的一兄弟占据,吴盈住肯定与吴盈顺为兄弟。因此,这一祖产原来是属于要分配的土地。买主完全有道理害怕卖主的兄弟们要求索回,至少是提出反对。这恰恰就是在有关追夺所有权的条款中,应考虑到的一种可能性。

土地出售于正月末,即公历2月末。此时地中没有任何作物,肯定尚未播种。因此不会提出果实问题。

"地水",该词在敦煌文书中并不罕见,用以指能灌溉的土地。同样,"佃种"是一个专用名词,指农业劳动。

有关价格的资料不太明确。我们也可能应该把5疋生绢和52硕(约为3100公升)的粮食,看作是全价,相当于每尺(30厘米左右)地合2硕(近60公升)。本处对粮食湿度采取的预防措施,在敦煌以麦或粟付价时,也屡见不鲜。帐目要用斗来算,粮食在不同程度上都会因湿度而膨胀。

"玄欠"的写法在敦煌法律文书中很常见,但该词组肯定不正确。"玄"字很可能是作为"悬"的通假字而使用的,其意义之一是"差异"。

"主记"。各种辞书中均未作解,至少是未录下本处预料中的意义。但"主记"有时写作"主己"。这些字也可能是指"主家"一词的缩写,这是口语中的特殊现象。无论如何,据李嘉乐先生认为(我受到了他的启发),把"家"压缩为"记"的做法,在现代北京话中很常见。

"为唯有"是一个冗长的词,相当于常用的词组"或有"、"中间或有"。

"侵射"令人联想到了直接侵占土地。我们这里无疑是常见的一种要求追还形式,希望确认自己对一块土地占有权的人(或反对排除了他的出售)干预了这一事件。很明显,从来不会对追夺的要求作出判决,文契在遇到追夺所有权时,从不考虑买主放弃财产。

本处作"斯契"而不是常见的"私契"。"斯"是文言中的一指示词,即使在文言中也不常用。但文契语言有时则相当矫饰,至少在常用语中如此。

文契正文如同第2号文书一样,也以一竖笔结尾。这种画押的目的是为了阻止任何增补。



文契中签字人的名字付阙如。它很可能仅为一种抄件，而不是真正的文契。

第7号文书

叁年丙辰岁(896或956年)十一月□□日，兵马使张骨子缘
无屋舍，遂买兵马使宋欺忠上件准尺
数舍居住。断作舍价物。计斛㪷陆拾
捌硕肆斗，内麦、粟各半。其上件舍价物，
立契日并舍两家各还讫。并无升合欠
少，亦无交加。其舍一买后，任张骨子永
世使为主记。居住中间，或有兄弟房
从及至姻亲忏恡，称为主记者，一仰舍
主宋欺忠及妻男邻近稳便买舍充
替，更不许异语东西。中间或有恩赦亦
不在论限。人从私契。一买已后，更不许
翻悔。如先悔者，罚黄金三两充入官家。
恐后无凭，故立此契，用为验耳。
见人：马兵使兼乡官李　　舍主：马兵使宋。

该文书属伯希和敦煌汉字写本特藏P.3331号。它已刊布于《敦煌杂录》第3册第237页正面，第58号文书；《唐宋法律文书之研究》140—141页，原文发表于同书第3幅图版中。

文契的文首已残缺，其中应确定出售的房舍(方位、界限、体积、面积)，甚至还阙年号。令人遗憾的是有两个丙辰年，同样都是一个帝王年号的第三年。这就是896年(乾宁三年)和956年(显德三年)。所以，本处不可能在两年中作出决断。

"兵马使"一词出现在唐代的不同武官尊号中(参阅戴何都《百官志和兵志》译注本646—647页)，"都知兵马使"一职于752年授给厂史明(同上引书，822页)。但在敦煌，"兵马使"过分用滥了，从而使人仅仅将此名看作是军事政权中的一种小官吏尊号。



"准尺数",在敦煌,房舍和土地的价格(参阅第6和第8号文书)都是根据面积的尺数计算的。

本处的价格是粟麦各半交付。但众所周知,在敦煌,9和10世纪时的麦粟价值相同。

有关交换的一句话是这样构成的:"其上件舍价物,立契日并舍两家各还讫。"

"房从"一词似乎于此是指卖主的党兄和侄子。

"忏悵",这一名词在法律文书中并不罕见,因为我们在第10号文书和元和九年的一件简牍文书中,都发现了它,后一件文书已在《地卷征存》中刊布。它有时指立约一方索回其财产的愿望,如同在814年的文契中一样;有时又如同本处一样,指第三方追回财产之愿望。

这份文契不完整。我们于此仅掌握有卖主的名字和无署名的第一位见人的名字。

本文书(而且似乎也符合出售不动产契约中的常见类型)的主要意义,在于有关追夺所有权的条款。防止被追夺所有权之威胁的保证是由买主要求的,但这是他主动要求成交的。如果买主被追夺了所有权,那么卖主及其家人要保证提供等价物。但卖主的义务,无疑远不如在他自己主动要求出售、以他的名义订立的文契中规定的那样明确,虽然在签署者的名表中提到了他,但根据习惯而未让他签字。此外,当他不要求出售时,他肯定不会提供防止被追夺所有权威胁的保人,文契也不以他的名义订立。但是,出售契约的古老模式(其中掌握右券的人与掌握左券者之间的对立,应当非常明确,义务不应落到要求成交一方的身上),于此发生了变化。

由于禁止某一方翻悔的条款非常普遍,所以本文书揭示了一种始终都由卖主承担(无论其地位如何,请求者或被请求者),防止被追夺所有权威胁之保证的义务。

第8号文书

定难坊巷东壁上捨院子内堂一□,东西并基壹仗贰尺伍寸。
南基一仗柒尺九寸,南北并基贰仗壹尺半寸。又基下两房壹



□，

东西并基叁仗捌尺肆寸，南北并基壹仗叁尺，又厨舍壹□，东

西并基壹仗伍尺；南北并基壹仗陆，又残地尺数叁仗八尺九

寸。

院落门道东至烧□□，西至氾□信；南至曲，北至街。维

大宋开宝八年岁次丙子三月一日立契，莫高百姓郑丑挞伏缘

家

内贫乏，债负深计；无须方求；今遂（将）分地舍出卖（与）慈惠

乡百

姓沈都和，断作舍物每尺两硕贰斗五升，准地皮尺数筭定著舍

价物贰拾玖硕伍㪷陪升，□舍圭乾湿谷米。其捨及（米）当日

交相分付讫，并无升合玄欠。自卖后一任丑挞男女收余居住

代为

主。若右亲因论此舍来者，一仰丑挞竝邻觅上好舍充替一院。

戚恳

恩敕大教赦流，亦口不在论治之限。两对共面，平章为定，准

格

不许休悔，出若先悔者，罚楼机绫一疋，充入不悔人。恐人无

信，

立私契用为后凭。

丙子年三月一日立契，僧智进自手题之丹记也（押）。

《敦煌杂录》卷下第133页，载有某一位郑丑达出售家宅文契的前半部分。该残卷的时间为“大宋开宝八年岁次丙子三月一日”。在上引书第132页刊布的另一份售契残卷中，卖主名叫“丑挞”，文契同样也载有“丙子年三月一日”这个时间。我们感到惊奇的是，可以据原件判断的刊布者们没有得出结论认为，这两个残卷属于同一文契。同书第133页中刊布的残卷以“出卖”二字结束，而第132页的文书则以买主的名字开始。其中无疑阙“与”字，这样我们就可以承认两部文契确能合璧。卖主的名字相同，仅以“丑”代“醜”，这可以用全部文契具有相当



含糊的文体来解释。

文中的错字很多,如以"捨"代"舍",以"曲"代"衢"、"维"(?),以"因"代"姻"等等,不一而同。

用天干地支记载的年代与据年号记载的时间不相符。这很可能是此两种资料中的第2种有误,因为在符合惯例的文契中,使用天干地支的习惯,在实际中非常多用,而指年号的地方相反则有限。我们只能承认抄写者于此作误。因此,我们更主张把这一文书定为976年。

但其中有比较严重的疏忽:卖主的名字有一次用作买主的名字(即"一任丑挞男女收余……")。在同一残卷的下文,确实是要求这一位卖主(丑挞)确保买主不受被追夺所有权的威胁。

有关建筑物体积的资料不太清楚,但它对于理解这份法律文书没有多大意义。出售物是由一院和一主建筑、一配室、一厨房和一小块荒地组成的。

售价是根据以尺(也就是1条30厘米左右的土地)计算的面积来核准的。同样.在第6号文书中,土地也是以尺为单位出售的,其价款是每尺2硕。本处的价格升为每尺2.25硕,这是由于建筑而使地面增值。因为不动产的全价和面积应稍低于13.6尺。

文契由抄写者本人签署。文契上未载有卖主、保人和见人的签名。本处所涉及到的也可能仅仅是文契抄件,而不是真正的文书。

第9号文书

乙丑年四月廿八日,于都头王保定边,
舍地贾升合不欠并总乾湿填还。
居木贾未取;看好若即替,若两
家折当不得者,其居木延朝本取。
恐人无信,故勒私契,用为后凭。

还舍贾人:都督王保定

知见人:王再定。

该文契已由仁井田陞刊布于《唐宋法律文书之研究》第146页。在刊布敦煌

写本的《沙州文录补》中，又把它作为一附录而发表。

文契中有些错误的或令人质疑的字。

“贾”应作“价”。

“居木”应作“屋木”。

我觉得必须把“延朝”改为“延期”。

“乙丑年”可能相当于公元845、905或965年。

“都头”指一名武官。戴何都在《百官志和兵志》译注本第870页中，把“都头”译作“集团首领”。从881年起，“都”字用以指一个其大小不定的军事单位，已提供的数字之一为1000人。但敦煌的都头无疑是很小的官吏，因为该尊号在写本中出现得相当频繁。

该文书的大部分内容似乎由于误读或误写而遭歪曲。

双方似乎是用对已商定的交付余额之方式作过修改。我们可以认为，在任何情况下，这都是可行的，因为在第5号文书中发现，双方于事后决定对余额采取另一种付款方式。本文契主要是为买主作保，因为他是签字人。如果本人的译文不误，那就是买主应卖主要求，而接受共议一种与过去商定的不同的付款方式，但他同时也作了保留，即当出现于规定期限之前不能达成协议时，再定一个新期限。

第10号文书

这卷文书本身并不能形成一纸卖契，因为其主要内容（确定出售物、完整的时间、卖主姓名、价格、防止追夺所有权的保证和禁止废约的条款）均付阙如。其中提到了出售一幢屋子，为此而应有单独的契约，不过我们没有掌握。但可以肯定，本文是与出售同日写成的，因为其中仅提到了一个时间——出售的时间。另一方面，我们认为买主已交付了部分定金。然而，不会出现成交出售不动产而不付全价或定钱的情况。我们只能承认，双方认为必须附一项单独条款，以为买主创立一种应交付余额的义务，因为这种义务出自出售本身。事实上，本文书（仅有其开始部分才容易翻译）的目的，似乎是为了在各方之间确定一种有关交付余额的新安排。如果文契是以买主的名义订立的，那无疑是由于他首先提倡从事交易。

这一文书的主要意义是说明，出售房舍时价款，可以按照相当于荒地价格的预付款和相当于建筑物价格的余额，两次分期付讫。

该文书属于伯希和敦煌汉文写本特藏 P.3394 号，已由仁井田陞刊布于《唐宋法律文书之研究》第 194—195 页，并影印发表于同书表 2 幅图版中。

土地的方位，始终是与灌渠相比较而确定的，可参阅第 6 号文书。

我们在有关每块地四至的解释中，发现了一些与各种地役有关的资料：邻居的行走权和用水权。

"张月光子父"既是指"张月光父子二人"，相反也可能应理解作"张月光的诸

子及他们的父亲”。因为文末的签名人名表中，仅有交换者儿子们的名字，他们都被作为保人。

“僧吕”明显应为“僧侣”之误。

“麻黄”应复原为“黄麻”，此名于此无疑系指麻田。

“解出买”（应为“解出卖”）和“解直”中的“解”意为“分开、解脱、抵销、解放”。此处用以表达结清差额的概念。

“郊相分付”中的“郊”应为“交”之误。

“玄欠”，参阅第6号文书。

“忏恡”，参阅第7号文书。

在交易者和3名保人的姓名之下，我们发现盖有一颗印，无疑是僧侣张月光的印章（参阅第4号文书）。主要立契人在其见人（见第4号文书）或保人（第5号文书）之后，才署名的情况并不罕见。

该文书是有关不动产交易的惟一文契。其中签名者的名表被保留下来了，它可以使人了解见人的来历。张法原和张达子都是主要当事人的邻居，他们的土地与张月光的某些地块相毗邻。

张月光是以其俗姓“张”相称的，后面就是其僧名“月光”。自唐末以来，经常出现僧侣们过世俗生活。月光和智通都占有他们亲自经营，或差使佃农耕种的土地。但也可能是张月光（他有几个儿子，无疑已婚）是属于生活在世俗人中的出家人的特殊阶层。在一份租赁契约中（P.3155号）中，曾出现过一名世俗僧侣，其中被称为“百姓僧”。

“上件解直斛㪷驴布等当日却分付智通”。文契撰写得很仔细（可能出自一位官方录事之手），我们只能认为智通一名误写在张月光的位置上。我们也不明白为什么上文已提到的向张月光交付差额的资料，于下文又重复了一次。因此，应该承认这里确实是指一种防止追夺所有权的措施。智通本人没有主动倡议进行交易，如果他被追夺了所有权，那么他交付给月光的差额就应于当（“当”字于此具有体态而不是时间的作用）日退还。但是不会恢复原状。月光将保留智通在交换时出售给他的土地，同时应向智通提供其他土地取代，后一块地无疑应与智通在写契约时收到土地的面积相同，即25亩而不是智通作为交换的11亩土地。这种交易如同在出售中一样是不可逆转的。但它与出售具有明显的差别，

这就是差额要退还，而出售中的物价在遇到追夺所有权时，仍由卖主占有。因此，差额不能与真正的物价混为一谈。此外，我们发现差额并不仅仅是由粮食和布帛组成的，因为粮食和布帛可以作为货币的正常代用物，但差额中同样也包括交付一头牲畜。这已远远不是一种价格了，被请求的一方接受向主动提议交换的一方，提供的一种补偿。

各方的不平等性，恰恰于此突出地暴露出来了：张月光提供了一幢房舍、一块菜园地和两块地，其总面积为25亩，这是为了换一块其面积要少一半多的土地。其差额不在于补足这一差距，而仅在于补偿树、围墙和水井的价格。主动提倡交易的一方，要提供比受请一方多得多的土地。这里重要的不是物品的商业价值（即真正价格），而是卖主或交换者的具体需要。最后，有一件事实明显地说明请求成交一方的劣势：惟有张月光才对被追夺所有权的威胁作出保证。

公元507年的木简买地契

正始四年(507)九月十六日，北坊民张神
洛从县民路阿兜买墓田三亩公文。南
齐王墓，北弘五十三步；东齐□墓，西
弘十二步。硕绢九匹，其地保无寒盗，若有人识者，
抑成亩数，兜好地□□□□□民私用立契。文后各
不得变悔；若先悔者，出北绢五匹。画押为信。
书券人：潘蕤；时人：路善王；时人：路荣孙。

该文书分别由《陶斋藏石记》卷六第11页、罗振玉的《地券徵存》和东京的《东方学报》第8卷(1938年)79—80页（仁井田陞有关汉代、魏代和六朝时期出卖土地的文章）等处刊布。

本文契很难详细考证，3种版本中所作的释读并不完全相同，但文契的基本意义是清楚的。

6世纪初叶的这一文献颇为引人注目。因为我们从中发现的条款，与比它晚得多的敦煌文契中的条款相同：为防止追夺所有权而所作出保证。我们将要指出，这种保证于此是由主动提出交易一方请求的。此外还有禁止翻悔的条款，否则就有被罚的威胁。相反，唐代之前的其他木简文契中，都缺这两条。还有一



大特点也值得指出:从唐代起,使用一种未曾存在过的签字程序和流行的习惯法,即"画指"。最后,值得注意的是,文契中仅有的签字人是抄写员和两名"时人",当时尚没有主要立约人亲自签字的习惯。

(译自《通报》,1957年,第4—5期)



二、敦煌写本中的租骆驼旅行契

这篇短文的目的，是要指出在敦煌写本中，存在着某些为长途旅行而租骆驼的契约文书。我在这些租契之外，又附上了第6份租驴契。① 这些文书中仅有1种被作了明确断代(它是896年的)，它们都如同其他的这类敦煌文书一样，基本可以肯定应断代为9世纪下半叶或10世纪时。它们具有一种双重的意义。首先是由于它们展现了甘肃和新疆运输界的情况。其次也是主要的是由于它们以其时代，而成为我们所掌握的中国租骆驼契约的最早样本。

这些有关敦煌运输史的文献，能告诉我们一些什么内容呢？它们既证明骆驼在西域和甘肃曾是最通用的交通手段，同时又证明这些地区的旅行家们有时一直要赴帝国京都。如果大家相信这些契约集和差异极大的史籍提供的那些相当常见的资料的话，那么骆驼于唐代和五代时期的长安街道上乱遛达，便是一种司空见惯的场面。

本文征引的两份契约是为某次"入京"而准备的，也就是说赴距敦煌有1700公里(3650里)之遥的地方作一次旅行。它是这批契约中提到的距离最长的一次旅行。其他契约中指出的旅行目的地为甘州(今甘肃中部的张掖)，因而都是900和600公里左右的旅程，这与根据我们掌握的地图中的距离是一致的。

这些穿越新疆和甘肃西部戈壁地区的旅行，是集体完成的。契约中确实指出，在某些情况下，也让同行旅伴做法律上的证人。那是由于行人不仅可能会害怕游牧民中的那些土匪，后者不但会抢夺牲畜及其负载物，而且在有机会时还会杀死行人；行人同样还会受到风暴的袭击、因迷路因饥渴而死。向西北的旅行明

① 巴黎国立图书馆所藏伯希和敦煌汉文写本P.2652、2825、3448号；大英博物馆所藏斯坦因敦煌汉文写本S.1402号；北京图书馆所藏敦煌汉文写本已由许国霖刊布于《敦煌石室写经题记与敦煌杂录》第2册，第129和130页中了。



显要冒很大的危险，而在甘肃的路上却遍布彼此相对距离较近的聚落。所以，我们契约中的一名行人，仅仅骑一头驴(或者更具体地说是一头母驴)，就径直前往今天的张掖。

我们契约中有4种均指出，雇人“充使”。这就是说，很可能是指他们前去赴任居官。但这些人物均不享有官爵，而且相反还都被承认是“百姓”，他们之中惟有一位是军官“队头”者除外。那名作冯文达(P.2825背面)的人的情况相得例外。他确实于896年“奉差人京”，虽然他要自费租用一头骆驼。张议潮于872年收复敦煌之后，中国西北地区的特殊政治形势可能会解释这些从敦煌出发的“充使”或“奉差”了。该地区实际上是以自治的方式行使权力的。本处征引的契约往往都晚于872年。

在这个时代，铜币在敦煌已经完全消失，所以其雇价用实物支付，就是很正常的事了。下面就是在每种情况下，由“雇人”支付的财物：

史料	价格	所租牧畜
P.2652	生绢一疋	八岁驳驼(父驼，公驼)一头
P.2825背	生绢五疋	八岁黄父驼一头
P.3448	生绢叁疋又楼机壹疋	十岁黄路驼壹头
《敦煌杂录》第129页	官布十六疋	父驼一头
《敦煌杂录》第130页	官布拾个	六岁父驼壹头
S.1430	上好羊皮九张	七岁怀身騍驴

由于对于这些不同支付手段的各自价值无法定夺，所以大家根本无法对这些不同的价格，得出任何很明确的结论。此外，租金的价格很可能是根据牲畜的主人与雇人之间存在的关系而决定，同样也随村旅行的距离和危险程度而变化。但这些价格却提供了一个数值范畴，与出售耕牛的价格相比较，则似乎显得相当高。①

① 为购一头牛需牛价1疋长37尺(即11.47米)的丝绸(P.4083)，14硕(约840公升)粮食购一头奶牛(S.5826)。为租一头骆驼所需交纳的10疋绢(《敦煌杂录》第130页)，相反却代表着25硕粮食。事实上，1疋官布应为25尺(6.50米)长，1尺绢在9—10世纪的敦煌，大致相当于1斗(1硕)粮食。当然，骆驼的租价仍要低于它们的售价。



从法律观点上来看，租用牲畜要比买牲畜提出了更多的问题，并且也显得更为复杂一些。然而，大家于此却发现了中国所有契约的模式：[1] 主动提出的交易的一方，要独自负担全部责任。

某些条款涉及到了在立契时答应和出发时支付的租价，有时也在返回时支付，或者还会在契约上画押和出发时分期交付。在一种情况下，交纳租金要由提供一种"典"物作保（P.2825背面）；在另外一种情况下，则由大家在卖契中遇到的那种办法作保，[2] 即把应付的租价作为一种借贷。在规定的时间内未支付的情况下，就会生息（P.2652）。此外，在另一种情况下，在未付租价时，则考虑"掣夺"动产（S.1403）。

但牲畜的主人主要是为了预防牲畜的损失，而希望得到保证。在我们所掌握的契约中，共考虑到4种不同的情况。

1．牲畜在途中病倒和走失或死亡。在此情况下，则根本不予考虑有隐疾的假设，因为责任只能落到雇主身上。雇主应该提供其自然死亡的证据，必须让其同行人发誓作证；而且根据P.2652的文献来看，同行人必须达到3个人的数目。然而，雇主也必须保证由一头相当的骆驼（同样的性别、岁口和健康状态）来取代已失去的骆驼，而他却会得到退还的雇价，至少这就是《敦煌杂录》第130页中刊布的文献，向我们指出的解决方法。其他的契约，实际上仅限于指出"用为后验"。

2．当牲畜由于雇主的过失而变得无法使用或走失时，雇主必须提供一头同样岁口的骆驼，而又不能索回雇价，雇价始终由畜主所得。

3．当牲畜被路贼偷走时，这种事实应由同行人见证，至少根据刊登在《敦煌杂录》第129页上的契约来，应该看是这样的。大家接着要参照习惯法（也可能是村庄中长者的裁决）。我们无疑应该这样来解释"看为大礼"或"一看大礼"，它指的是当地的习惯。

---

① 请参阅谢和耐《敦煌卖契与专卖制度》，载《通报》第45卷，第4—5期，295—391页。

② 这至少似乎是可以从P.4083号敦煌文书中得出的结论（请参阅上引谢和耐文，353—354页）。此外在一份典身契中出现的一个术语，似乎揭示了在卖与借的观念之间的某种犹豫不决。在P.3150号敦煌文书中，提到了"自取物后人无顾价，物无利头"。如果考虑到出售被认为明确地有别于借和租，那么这种具体规定就没有任何意义了。

4. 行人于路途上与其牧畜均失踪,那就有两种可行的解决方法:①要根据习惯法的规则行事("一看大礼"),但我们不知道在此情况下,应采取什么样的解决方法。②为此目的而立保的人,应提供1头相同的骆驼来取代,扣除雇价(P.2652)。

我所拥有的文书都写得很蹩脚,保存状况很糟糕,特别是在《敦煌杂录》中刊布的两份契约中的文字,经常出现错讹。我于此力求以基本可靠的方式复原,于下文将刊布这些契约并作一些译注。

附:

敦煌的租骆驼旅行契

1. P.3448号敦煌文书

辛卯年九月廿日〔立契?〕,百姓善通、张善保二人往入京,欠少驰畜。遂于百姓刘达子面上,雇拾岁黄骆驰壹头,断作雇驰价生绢陆疋,其叁疋长肆拾叁尺,又叁疋长三丈玖尺,又楼机壹疋。看行内[1] 骆驰价,将驰去。后比至到来路上有危难,不达本州,一看大礼。若驰相[2] 走失者,雇价本在,于年岁却立本驼;或若道疮出病死,须同行证盟。立此文书。故勒私契,用为后验。

驰主　　刘达子
雇人　　董善通
雇〔人〕　张善保
见人　　史兴子
口承人　押衙张庆顺[3]

2. P.2652号敦煌文书

丙午年正月二十七日,洪润乡百姓宋虽□□[4] 使西州,欠少驰畜。遂于同

① 应为"纳"。
② 应为"伤"。
③ 该文献已刊布于东京《东方学报》第9卷中,1939年,101页。
④ 可能应作"充"(?)。

乡百姓厶专甲面上,故[1] 八岁驳[2] 驰一头,断作驰价生绢一疋。正月至七月,便须填还。于限不还者,□[3] 乡(?)元礼生理[4]。所有路上驰伤走失,驼□[5]□[6] 在。须立本驰,驰价本在。若有身东西不平善者,一仰男厶专甲面上,折雇价,立本驼。

如若疮出病死者,得同行三人微[7] 见□□□。大(?)[8]

3. P.2825背面敦煌文书

乾宁三年丙辰岁二月十七日,平康乡百姓冯文达奉差入京,为少畜乘。合于同乡百姓李略(?)□边.遂雇八岁黄父驼一头,断作雇价却回来时,生(?)绢五匹。见立典物,分付(驰主)。

4.《敦煌杂录》第129页刊布的敦煌文书

癸未年四月十五日,张修造遂[9] 于西州充使,欠阙驰畜。遂于押衙王道之面上雇五岁父驼壹头。断作驰价官布十六疋,长柒捌[10]。到日送纳驼。若路贼

---

① 应作"雇"。

② 可能应作"父"(?)。

③ 应作"准"。

④ 应作"利"。

⑤ 应作"价本"。

⑥ 应作"价本"。

⑦ 应作"徵",相当于"证"。

⑧ 该文献已刊布于《敦煌掇琐》第3册,225页,第53号文书;它也被刊布于仁井田陞的《唐宋法律之研究》418页中。

⑨ 应为"往"。

⑩ 本处指出的长度似乎无法理解。惟一的一种可行的解决办法,似乎是将"柒捌"之前增加"二丈"并理解作"二丈柒捌"。这是布的正常长度(8.60米左右)。由于在本契约以及在下一件以同一个人的名义订立的契约中,布疋都被称为"官布",所以我们应该承认这些布疋,都具有政府规定所要求的长度。虽然它们都略微超过了法定的长度25尺(7.75米)。

打病死，一仰[1] 要同行见□[2]，或若□□押损走却，不□[3] 驼主之事，一角[4] 修造□□[5]。

5.《敦煌杂录》第130页中刊布的敦煌文书

癸未年七月十五日，张修造王[6] 于西州充使[7]，欠阙驰畜。遂于押衙价[8] 延德面上，雇六岁父驰一头。断驼价官布拾个，长二丈六七，使[9] 人[10] 了。限三日，便须田[11] 还。更不许推言。或若路上贼打，看为大礼；或若病死舌[12]，却雇价立为本驰。若是驰高[13] 走煞[14]，不□[15] □[16] 主。诸事一仰(?)修造之[17]。当两共对面平章，更(不)许先悔。又[18] 人悔者，罚麦壹硕，充入不悔人。恐人无凭，故立司[19] 契，用为后验。

6．S.1403号敦煌文件[20]

〔年十二〕月十六日，队头程住儿，今往甘州充使。〔欠少驴畜〕，遂于僧福性

① 原文作"你"。
② 可能应作"盟"(?)或"证"(?)
③ 应作"干"。
④ 可能应作"仰"(?)。
⑤ 可能应作"知当"(?)。
⑥ 应作"往"。
⑦ 应作"使"。
⑧ 应作"贾"。
⑨ 应作"人使"。
⑩ 应作"人使"。
⑪ 应作"填"。
⑫ 可能应作"者"。
⑬ 应作"畜"。
⑭ 应作"失"。
⑮ 应作"干驰"。
⑯ 应作"干驰"。
⑰ 应作"知"
⑱ 应作"有"。
⑲ 应作"私"。
⑳ 该文书已由仁井田陞刊布于《中国法制史研究》第2卷734页。



面上,雇七岁怀身骒〔驴一头〕。断作雇价,上好羊皮九张。到上卅日〔　　　〕得(?)。如若不还,便任掣夺,便皮贾〔　　　〕归,仰住儿,裴(?)掣(??)。如若身东西〔　　　〕驴,其驴人(?)失及非用(?)损,雇〔　　　〕驴〔　　　〕,雇价本在。仰立本驴(?)□。两共对面,平章为定。恐人无信,故立此契,以(?)为后凭。书上四主字

十二月十六日雇驴人程住儿　　≒(画押)

口承人　　父兵马使程庆　　七

见人　　　　　　徐贤者(?)

见人队头　　　　程憨奴　卄

见人　　　　　　程善住　╳

见人　　　　　　竹(?)加进　𠂇

(译自巴黎1966年出版的《献给戴密微先生的汉学论文集》)



三、敦煌写本中的一项缓税请状

在巴黎国家图书馆所藏伯希和敦煌汉文写本 P.3155 号背面的末尾，有一篇只有 6 行文字的文书，它似乎是敦煌地区一农夫呈递的缓税请状的草拟稿。那波利贞曾发表过该文献，第 1 次于 1936 年 10 月发表在《史林》第 21 卷第 4 册中，后来又于 1939 年 11 月重新发表在《龙谷大学佛教史论丛》之中。它是敦煌写本中极其罕见的文书，值得我们作简单阐述。这份请状全文如下：

神沙乡百姓令狐贤威

右贤威父祖地壹拾叁亩请，在南沙上灌进渠，北临大河，年年被大河水漂，并入大河。寸畔不残。昨蒙仆射阿郎令充地税。伏乞与后给充所着地子布等数夫等。伏请公凭。

我首先必须对这篇文书作某些解释和说明。

从写本来看，"父祖"二字明显是在"口分"字之上而写，这就说明了文书抄写者或地主本人，在有关这块土地性质的问题上，所表现出来的犹豫心情。长期以来，"口分田"与"永业田"之间的差异，就丧失了所有的意义。在我们现今所掌握的最晚期的户籍中，正是如此。但贤威的请状却说明，直到 11 世纪初叶，在人们的脑海中，还遗留着有关这两种土地地位的记忆。

那波利贞把"地税"中的"税"字解读成了"稔"，但这种解读法不但与字形不符，而且在句法上也不通；"令"字非常清晰易懂，它的右边可能有一个涂改符号；"充"字虽然很难辨认，但那波利贞在他第 2 次发表此文献时，却成功地解读出来了。

"夫等"二字的意义令人费解。它们不可能是指"差役"，由于无法考证成定论，我只好暂时不把它译出来。

"地子"是"地税"的另一种叫法，意指一种土地收获税。它与当时已纳入"户



税"范畴的土地税,是不同的,户税是以家庭为单位而缴纳的。

贤威所拥有土地的面积大约有70公亩,位于南沙。该村庄肯定位于他所居住的神沙附近。在伯希和敦煌写本P.3649号的背面,也确实有一篇出售南沙一块土地的契约,这块土地由敦煌乡的一位居民,卖给了神沙的一位居民。地主之所以要出售这块土地,那是因为他的住宅离这块土地太远,经常要往返敦煌和南沙之间,造成了极大的不便。这同一卷文献也有助于我们粗略确定一下,这一地区的地理位置何在,出售的土地似乎是某片狭长地带的一部分,是一块水浇地,北滨敦煌河(即"大河"),南临大漠(南沙村一名肯定即由此而来)。这块可耕地由灌进河渠所灌溉,灌进河渠肯定与大河是同向平行流动的。贤威的土地也正好位于这一地区。

贤威的请状是符合当时的普遍惯例的。当时向行政当局提交的每一项报告,都要形成一篇独立的文书。贤威个人或目不识丁,或识字寥寥无几,他只好求助于第三者为之代劳,这位代笔者又颇为熟悉当时一些行政管理方面的术语程式。然而,本文献并不完全符合当时的官方文牍程式。"阿郎"一词是一种口语表达方式,根本不是确指某一个具体的人。如果贤威也同意了这种表达方式,那也是事出有因的。他希望自己的请状一旦顺利地被官方接受的时候,就可以谋得一"公凭",然后他就可以向那些征敛税役的衙门公事人出示,后者只要看到上面的官印,就会表示敬畏。

我感到奇怪的是,贤威并没有要求完全免除南沙的土地税。事实上,如果在庄稼成熟的时候爆发了水灾,如果洪水甚至淹没了畦畔的时候,那就没有任何保护自己收成的希望了。然而,当时的国法规定,在遇到如此天灾的时候,就可以根据灾情的轻重程度不同而减税。《唐六典》指出:"凡水旱虫霜为灾害,则有分数。十分损四已上,免租;损六已上,免租调。损七已上,课役俱免。"[①] 这条法律起始于租庸调法(地租、徭役、布税)的时代。因此,此事是发生于杨炎于780年的两税法改革之前,两税法规定土地税要每年分两次缴纳。另外,《唐六典》中记载了有关同一地区的居民们遭受各种重大天灾的情况。当时也很可能存在一些有关因人祸而损失方面的类似条款,令狐贤威完全可以利用一条相类似的条

① 引自《唐六典》卷三,12页。



款，以请求免税。如果呈文者没有提出这样的要求，那是他对下一季收成尚抱有希望，他家的这次收成要比其前邻后舍晚一些，并且计划一旦在水位下降和情形允许时，便立即重新播种。

与我们对这类文献的看法完全相反，它未被断代，所以这完全是一份草稿。但这份文书可能与由同一人所抄写的右边那份契约是同年之作。这后一卷文书的有效期为22年，系土地出租契约。承租人是一位僧侣，名叫令狐法性。他也是神沙村的一位普通黎民，其时间为甲子年八月十一日，即天复四年（在京师是天祐元年），也就是公元904年10月8日。[①] 法信和贤威是神沙村的同乡。他们之间很可能还有亲属关系。贤威的请状，肯定是在他刚刚收到纳秋收税的时候，才撰写的。大家知道，杨炎于780年开始改革的两税法规定，土地税要根据地亩和地质而分两期付清，第1期于夏季缴纳，第2期即由秋收付清。无论情形如何千变万化，缴纳秋税的最后期限都不能超过十一月。这就是《旧唐书》中所说的"秋税无过十一月"。[②] 然而，敦煌的粮食收成（麦和粟）一般结束于八月末和九月初，或者在十月份，尽管当时都认为九月份正是大干的月份，还要进行筛选粮食和入库。雇佣劳动力的契约，普遍都规定雇工在九月末是自由的。

这份请状也偶然地提示出，在粮食收获物季节里，行政当局要向纳税人发出命令其纳税的预告，其中肯定也记载了每块土地所应缴纳的数量。众所周知，中国当局是典型的文牍主义者，在州郡的官衙中，每天都要炮制出无数的这类官方文牍，而令人遗憾的是现在保留下来者，已经寥寥无几了。

（译自1979年日内瓦—巴黎出版的《敦煌学论文集》第1卷）

---

① 同一卷写本的背面标有另一个时间：光化三年三月十二日，即公元900年12月26日。但从其字体来看，则是出于另一人之手。

② 见《旧唐书》卷四八。另外，当时的法律曾规定，如果迟缴十分之一税，就要被抽打40藤条之惩罚，迟缴税的数目每增加十分之一，其所受惩罚也要倍增。见《唐律疏议》卷一三，第十条目。

参 考 书 目

一、史籍和碑铭集之部

《释老志》,《魏书》卷一一四。

《樊川文集》,杜牧的著作集(9世纪作品),《四部丛刊》本。

《建炎以来朝野杂记》,李心传撰(1202年)。

《旧唐书》(618—906年),刘昫(887—946年)修。

《金石萃编》,王昶(19世纪初)撰。

《金石苑》(其序作于1848年)。

《梁书》(502—556年),姚思廉修(公元7世纪上半叶)。

《两京新记》,韦述撰(7世纪)。

《南史》(420—589年),李延寿修(7世纪)。

《南齐书》(479—501年),萧子显修(6世纪初)。

《北史》,李延寿修(629年左右)。

《北齐书》(550—577年),李德林(530—590年)和其他人修。

《三国志》(222—280年),陈寿修(3世纪末)。

《新唐书》(618—906年),欧阳修和宋祁修(11世纪)。

《续世说》,载《守山阁丛书》。

《续资治通鉴》,毕沅撰(18世纪)。

《宋史》(960—1279年),13世纪修。

《宋书》(420—478年),沈约修(441—513年)。

《宋会要》,徐松撰(1810年)。

《隋书》(581—617年),魏徵(580—643年)等人修。

《大唐六典》,739年成书。

《太平广记》,李昉等人撰(978年)。
《陶斋藏石记》,端方撰(19世纪)。
《唐会要》,王溥撰(961年)。
《唐大诏令集》,宋敏求撰(11世纪)。
《唐律疏议》,长孙无忌(653年制订,739年修订)。
《长安志》,宋敏求撰(11世纪)。
《资治通鉴》,司马光修(11世纪)。
《晋书》(265—419年),房玄龄(578—648年)等修。
《全唐文》,1814年成书。
《册府元龟》,王钦若等撰(1013年)。
《魏书》(398—534年),魏收(506—572年)修。
《文献通考》,马端临撰(13世纪)。
《文苑英华》,李昉等撰(10世纪末)。
《五代会要》,王溥修(961年)。

二、有关佛教史的著作和僧侣戒律经文之部

《释氏要览》,道成撰(1019年)。载《大正新修大藏经》第2127号,卷五四。

《释家方志》,道宣(596—667年)著。载《大正新修大藏经》第2088号,卷五一。

《十诵律》(Vinaya des Sarvāstivādin),弗若多罗(Punyatrata)共罗什(Kumārajiva)译(5世纪初叶)。载《大正新修大藏经》第1435号,卷二三。

《法苑珠林》,道世(656—668年左右)撰。载《大正新修大藏经》第2122号,卷五四(有误,应为卷五三——译者)。

《佛祖历代通载》,由念常(卒没于1341年)所撰。载《大正新修大藏经》第2036号,卷四九。

《佛祖统纪》,志磐(约为1258—1269年)撰。载《大正新修大藏经》第2035号,卷四九。



《弘明集》,僧佑(445—518年)撰。载《大正新修大藏经》第2102号,卷五二。

《入唐求法巡礼行记》,日本取经和尚圆仁撰(838—847年中国行记)。

《高僧法显传》,法显撰(416年)。载《大正新修大藏经》第2085号,卷五一。

《高僧传》,慧皎撰(519年)。载《大正新修大藏经》第2059号,卷五○。

《根本说一切有部毗奈耶》(Vinaya des Mūlasarvāstivādin),义净译(公元8世纪初)。载《大正新修大藏经》第1442号,卷四三(误,应为卷二三——译者)。

《广弘明集》,道宣(596—667年)撰。载《大正新修大藏经》第2103号,卷五二。

《量处轻重义》,道宣撰。载《大正新修大藏经》第1895号,卷四五。

《洛阳伽蓝记》,杨衒之撰(547年)。载《大正新修大藏经》第2092号,卷五一。

《弥沙塞部和醯五分律》(Vinaya des Mahīśāsaka),佛陀什(Budhajiva)等译(424年)。载《大正新修大藏经》第1421号,卷二二。

《摩诃僧祇律》(Vinaya des Mahāsāmghika),佛陀跋陀罗(Buddhabhadra)译(416年)。载《大正新修大藏经》第425号,卷二二。

《南海寄归内法传》,义净撰(700—712年左右)。载《大正新修大藏经》第2125号,卷五四。

《辩正论》,法琳(572—640年)撰。载《大正新修大藏经》第2109号(误,应为2110号——译者),卷五二。

《像法决疑经》,唐代疑伪经。载《大正新修大藏经》第2870号,卷八五。

《续高僧传》,道宣(596—667年)撰。载《大正新修大藏经》第2060号,卷五○。

《宋高僧传》,赞宁等撰(988年)。载《大正新修大藏经》第2061号,卷五。

《四分律》(Vinaya des Dharmaguptaka),由佛陀耶舍(Buddhayaśas)等译(408年)。载《大正新修大藏经》第1428号,卷二二。

《四分律删繁补阙行事钞》,道宣(596—667年)撰。载《大正新修大藏经》第1804号,卷四○。

《大宋僧史略》,赞宁撰(977年)。载《大正新修大藏经》第2126号,卷五四。

《代宗朝赠司空大辩正广智三藏和上表制集》,同照(谢和耐先生误作"圆



照"——译者)集(778年)。载《大正新修大藏经》第2120号,卷五二。

《敕修百丈清规》,德辉(1280—1368年)重编。载《大正新修大藏经》第2025号,卷四八。

《优婆塞戒经》,载《大正新修大藏经》第1488号,卷二四。

三、著作之部

安部国治(Abe K.)《关于北魏的度支研究》,载《佛教史论丛》,常盘大定纪念文集,1933年东京版。

青山定雄(Aoyama)《元代的地方志中记载的社会经济史料》,载《东洋学报》第25卷,第2期,1938年。

Asakawa K.: The life of a monastic shō in medieval Japan. 朝河《日本中世纪寺庄中的生活》,载《美国史学会年度报告》,1916年,第1卷,第10章。

Balazs E.: Beiträge zur Wirtschafegtsschichte der T'ang-Zeit. 白乐日《唐代经济史论稿》。载《东方语言研究中心学报》第34—36卷,1931—1933年。

Le Traité éconmique du Souei chou.《〈隋书·食货志〉译注》,载《通报》第42卷,第3—4期,1953年。

Bienlenstein H.: The Census of China during the Period 2—742a. D. 别林斯坦:《公元2—742年中国的人口普查》,载《远东古迹博物馆通报》第19卷,1947年。

Chavannes E.: Mission Archéologique dans la Chine septentrionale. 沙畹《华北考古记》,1911年巴黎版。

Les documents chinois découverts par Sir A. Stein《斯坦因所发现的汉文文书》,1913年牛津大学版。

Dans A. Stein, Ancient Khotan app A, Documents chinois. 载斯坦因所著《古代于阗考》,附录A:《汉文文书》。

Six monuments de la sculpture chinoise.《六篇汉文石刻研究》,载《亚洲艺术》第2卷,1914年巴黎版。

Demiéville P.: Les versions chinoises du Milindapañha. 戴密微《〈弥兰陀王问经〉的汉译本》,载《法兰西远东学院通报》第24卷,1924年。



Article Byō dans Hōbōgirin. 发表在《法宝义林》第3册[1937年巴黎版]中的《庙》一条目。

A Propos du Concile de Vaiśāli.《论毗舍离结集》,载《通报》,第40卷,第4—5期,1951年。

Le Concile de Lhasa.《吐蕃僧诤记》,作为《汉学研究所文库》第7卷出版,1952年巴黎版。

Dutt N.: Early monastic Buddhism. 达特《早期的寺院佛教》,载《加尔各达东方研究丛书》第30卷,1945年。

Eberhard W.: Das Toba-Reich in Nord-China. 埃布拉尔《中国北方的拓跋氏王国》,1949年莱顿版。

Giles L.: Dated chinese manuscripts in the Stein collection. 翟理斯《斯坦因敦煌特藏中带有断代的汉文写本》,载《东方和非洲研究院学报》第7—10卷,1933—1939年伦敦版。

Six centuries at Tun-huang.《敦煌的6个世纪》,1944年伦敦版。

Groot(De)J. J. M.: *Le code du Mahāyāna en Chine*. 格罗特《中国大乘佛教法典》,载《威登斯科学院论丛》,1893年阿姆斯特丹版。

Sectarianism and Religious Persecution in China.《中国的教宗与教难》,1903年阿姆斯特丹版。

Hänisch E.: Steuergerechtsame der chinesischen Klöster unter Mongolenherrschaft. 海涅什《蒙古人统治时代中国寺院的税法》,莱比锡科学院1940年版。

许国霖《敦煌石室写经题记与敦煌杂录》,2册,1937年上海版。

何兹全《中古大族寺院领户的研究》,载《食货》第3卷,第4期,1936年版。

Horner I. B.: Book of the Discipline. 霍纳《戒律手册》第1卷,第3册:《东方的圣书》。

细川亀市《日本中世纪寺院法的相续法》,载《俗教研究》第3卷,第4期,1936年。

加藤繁《唐代的庄园及其由来》,载《东洋学报》第7卷,第3期,1917年。

《内庄宅使考》,同上刊物,第10卷,第2期,1920年。

《唐代的不动产质》,同上刊物,第12卷,第1期,1922年。



《唐宋柜坊考》,同上刊物,第 12 卷,第 4 期,1922 年。

《关于车坊》,同上刊物,第 15 卷,第 2 期,1925 年。

《唐宋时代的庄园组织及其聚落的发达》,载《支那学论丛》,杂文卷,1928 年。

鞠清远《元代的寺产》,载《食货》第 1 卷,第 6 期,1935 年。

Lévi S.:L'Inde civilisatrice.烈维《文明的印度》,1938 年巴黎版。

刘复《敦煌掇琐》,中央研究院 1925 年北京版,共 4 册,分别于 1930、1934 和 1935 年版。

Lingat R.:Vinaya et droit laïc.兰加《律和世俗法》,载《法兰西远东学院学报》第 37 卷,第 2 期,1937 年。

牧野巽《庆元条法事类的道释门》,载《俗教研究》第 9 卷,第 2 期,1932 年。

Maspero H:Communautés et moines boudhlstes chinois au Ⅱ^{e} et Ⅲ^{e} siécles.马伯乐《公元 2—3 世纪中国的佛教僧伽和僧侣》,载《法兰西远东学院学报》第 10 卷,1910 年。

Les Origines de la communauté boudhique de Lo-yang.《洛阳伽蓝记》译本,载《亚细亚学报》,1934 年 6—7 月号。

Mélanges posthumes.《遗作集》,作为《吉美博物馆丛书》而发行,第 57、58 和 59 卷,1950 年巴黎版。

Les documents chinois de la Troisième Expédition A.Stein.《斯坦因第 3 次西域探险所获汉文文书》,1954 年伦敦版。

道瑞良秀《支那佛教寺院的金融事业》,载《大谷学报》第 14 卷,第 1 期,1933 年。

《支那佛教社会经济的研究》,载《支那佛教史学》第 1 卷,第 2 期,1937 年。

《作为宿房的唐代寺院》,同上刊物,第 2 卷,第 1 期,1938 年。

《唐代的寺田和僧尼的私有财产》,载《睿山学报》第 17 卷,1939 年。

三岛一《关于唐代的度牒问题》,载《史学杂志》第 37 卷,第 8 期,1926 年。

《宋代的卖牒》,同上刊物,第 40 卷,第 12 期,1929 年。

《关于宋代寺院课税的考察》,同上杂志,第 44 卷,第 7 期,1933 年。

《关于唐宋时代贵族对寺院经济交涉的考察》,载《东洋史论丛》,一村先生的纪念文集,1933 年。



那波利贞《唐钞本唐令的遗文》，载《史林》第21卷，第4期，1936年。

《梁户考》，载《支那佛教史学》第2卷，第1、2和4期，1938年。

《唐代的社邑》，载《史林》第23卷，第2、3和4期，1938年。

《佛教信仰组织及中晚唐五代时的社邑》，同上杂志，第24卷，第3和4期，1939年。

《关于中晚唐时代伪滥僧的根本史料的研究》，载《龙谷大学佛教史学论丛》，1939年12月。

《中晚唐时代的敦煌地方佛教寺院的碾硙经营》，载《京都帝国大学经济学部内东亚经济研究所发行刊物》第1卷，第3和4期，1941年；第2卷，第2期，1942年。

仁井田陞《唐宋法律文书的研究》，1937年东京版。

野上俊静《辽代的邑会》，载《大谷学报》第20卷，第1期，1939年。

小笠原宣秀《唐代僧侣及其活动》，载《现代佛学》，1930年。

《支那南北朝佛教的社会教化》，载《龙谷史坛》第3卷，第4期，1932年。

《支那南北朝佛教教团的统制》，同上刊物，第3卷，第14期，1934年。

大村西崖《支那美术·雕塑篇》。

Ratchnevsky P.：Un Code des Yuan. 拉切聂夫斯基《元章典》译注本，作为《汉学研究所文库》第4卷而出版，1939年。

Reischauer E. O.：Ennion's Travels In T'ang China et Ennin's Diary. 赖肖尔《圆仁在入唐巡礼行礼记》1955年纽约版。

Rhyd David et Oldenberg：Vinaya Texts. 里得·大卫和奥登堡《毗奈耶文献》，载《东方圣书集》第13〔1881年〕、17〔1882年〕和20〔1885年〕卷。

Rideout J. K.：The rise of eunuchs during the T'ang dynasty. 赖德奥特《唐代宦官势力的增长》，载《大亚细亚学报》，新编第1卷，第1期。1949年。

Rotours R.（Des）：Traité des Fonctionnaires et Traité de I'Armée. 戴何都《百官志和兵志》译注本，1947年莱敦版。

龙池清《关于明代的卖牒》，载《东方学报》（东京）第9卷，第2期，1940年

佐藤密雄《从法学的见解看律藏和僧伽》，载《大正大学学报》第8卷，1930年版。



曾我部静雄《宋代度牒杂考》,载《史学杂志》第41卷,第6期,1930年。

周藤《唐末五代的庄园制》,载《东洋文化》第12卷,1953年。

高楠顺次郎《唐大和上东征传》,载《法兰西远东学院通报》第28卷,第5期,1928年。

高雄义坚《度牒考》,载《六条学报》第226卷,1920年。

《北魏佛教教团的发达》,载《龙谷大学论丛》第297卷,1931年。

《支那佛教及国家意识的交涉》,同上刊物,第314卷,1936年。

竹内理三《寺院经济史的研究》,1934年东京版。

玉井是博《唐代的土地问题管见》,载《史学杂志》第33卷,第8、9和10期,1920年版。

田村实造《契丹佛教社会的考察》,载《大谷学报》第18卷,第1期,1937年。

汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》,1938年。

陶希圣《元代佛寺田园及商店》,载于《食货》第1卷,第3期,1953年。

《唐代寺院经济概说》,同上杂志,第5卷,第4期,1937年。

Tch'en K.: On some factors responsible for the anti-Budhist persecution under the Pei-ch'ao.陈观胜《北朝法难的致因》,载《哈佛亚洲研究学报》第17卷,第1—2期,1954年。

陈寅恪《武曌与佛教》,载《中央研究院历史语言研究所集刊》,第2卷,1935年。

友松圆谛《佛教经济思想研究》,1932年东京版。

全汉昇《中古佛教寺院的慈善事业》,载《食货》第1卷,第4期,1935年。

《宋代寺院所经营之工商业》,载北京大学创建周年纪念专利号,1940年1月。

冢本善隆《关于信行三阶教团的无尽藏》,载《宗教研究》第3卷,第4期,1926年。

《宋朝廷的财政权与佛教教团》,同上刊物,第7卷,第5期,1930年。

《宋代的财政困难与佛教》,载《东洋史论丛》,桑原先生纪念文集,1930年。

《唐中期以来的长安功德使》,载《东方学报》(京都)第4卷,1933年。

《石经山云居寺与石刻藏经》,同上刊物,第5卷,1934年。



《北魏的僧祇户佛图户》，载《东洋史研究》第2卷，第3期，1937年。

《北周的废佛》，同上刊物，第16卷，1942年。

《支那佛教史研究》，1942年版。

Wang Yi-t'ong: Slaves and other comparable social groups during the Northern Dynasties. 王伊同《北朝的奴婢和可比社会集团》，载《哈佛亚洲研究学报》第16卷，第3—4期，1953年。

Ware J.R.: Wei Shou on Buddhism. 魏鲁男《魏书·释老志》，载《通报》第30卷，第1—2期，1933年。

Wittefogel et Feng Chia-sheng: History of Chinese Society: Liao (907—1125). 魏特夫和冯家昇《中国社会史·辽(907～1125年)》，1949年费城和纽约版。

矢吹庆辉《三阶教之研究》，1927年东京版。

山崎宏《隋唐时代的义邑及法社》，载《史潮》杂志第3卷，第2期，1933年。

《关于唐代僧尼所隶的问题》，载《支那佛教史学》第3卷，第1期，1939年版。

《支那中世纪佛教的展开》，1942年版。

Yang Lien-Sheng: Buddhist Monasteries and four money-raising institution in Chinese history. 杨联陞《中国历史中的佛教寺院和4种筹款机构》，载《哈佛亚洲研究学报》第13卷，第2期，1950年。

Money and Credit in China.《中国的货币与信贷》，1952年剑桥大学版。